وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة الإسلامية– بغداد
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة الإسلامية

مجلة علمية محكَّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)
الجامعة الإسلامية/ بغداد

السنة الثامنة عشرة　　العدد 26/ 3　　1432هـ/ 2011م

الهيئة الاستشارية

هيئة التحرير

مجلة الجامعة الإسلامية/العدد (3/26) (2011م)

بغداد – الجامعة الإسلامية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

الإخراج الفني: باسل عبد الكريم صالح

تنضيد: مقداد حسين، سوسن فائق، تبارك أحمد، هناء كاظم

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة 308 شارع 22/ الجامعة الإسلامية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: 4254257

فاكس: 4253246

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة:mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

1. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.
2. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.
3. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث– اسم الباحث– مرتبته العلمية وعنوانه– المقدمة– متن البحث– النتائج– الخاتمة– قائمة الهوامش– المصادر.

4. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

5. تثبت قائمة المراجع كالآتي:
البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.
6. يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن 16 والهامش قياس 14 والعنوان الرئيسي 18 والعنوان الفرعي 16 غامق.
7. يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.
8. يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 30 صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد 40 صفحة يؤخذ مبلغ قدره 3000 دينار عن كل صفحة.
9. تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.
10. لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.
11. يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (40000) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.
12. يزود صاحب البحث– عند نشره– بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة..

هيئة التحرير

المحتويات

اسم البحث	الصفحة
1- آيات ضيق الصدر وانشراحه في القرآن الكريم- دراسة موضوعية	
د.محمد طالب مدلول..	1- 48
2- الفخر بالنفس في القرآن الكريم- دراسة موضوعية	
م.م.عمار محمد صالح..	49- 80
3- مفهوم الطبقات عند المحدثين	
د.وليد حسن مصطفى البياتي...	81- 114
4- حكم التسعير الجبري في الفقه الإسلامي	
د.إبراهيم على الله جوير القيسي..	115- 140
5- الإبراء من الدَّيْن في الفقه الإسلامي	
م.م.إبراهيم كوان علي..	141- 164
6- البكاء- دراسة فقهية	
م.م.أسعد الطيف جاسم الفهداوي	
م.م.بلال سعود جابر القيسي..	165- 202
7- فروض الكفاية وأثرها في نهضة الأمة	
م.د.صبري صالح المرعاوي..	203- 242
8- الرد على من قال إن الإمام الأعظم أبا حنيفة يقدم القياس على الأثر	
د.حمدي فهد محمد الكبيسي..	243- 274
9- مالك بن نبي ونشاطه الفكري والثقافي (1905- 1973)	
د.حسان ريكان خلف الدليمي..	275- 294

اسم البحث	الصفحة
10- دور السوق في الفكر الاقتصادي الإسلامي- صدر الإسلام	
م.د.حاكم حمزة حمود الجبوري...	295- 322
11- معاني (لو) بين المعجميين والنحويين	
د.عباس عبد الله عباس..	323- 350
12- استعمالات (أي) وأحوالها- دراسة نحوية	
م.م.صالح هندي صالح...	351- 364
13- أثر الوسطية التوزيعية في التوازن الاجتماعي	
أ.د.صبحي فندي الكبيسي..	365- 408
14- أساليب الثواب والعقاب وأهميتها في عملية التعليم	
م.م.انتصار كاظم جواد..	409- 428
15- حق الزوجين في الفرقة في ظل قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959	
د.رشا خليل عبد...	429- 452
16- Adjective Substitutes in English and Arabic- a contrastive study	
م.عبير هادي صالح...	453- 470

آيات ضيق الصدر
وانشراحه في القرآن الكريم
(دراسة موضوعية)

د. محمد طالب مدلول

كلية الآداب- قسم علوم القرآن

المقدمة

الحمد لله حمداً يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، والصلاة والسلام على من كان خُلُقُهُ القرآن سِّيدِنا محمَّدٍ عبدِهِ ورسولِهِ، وعلى آله الطيّبين الطاهرين وأصحابه الغر الميامين وبعد:

فما زالت الهمم تترافد، والنفوس تتوق إلى التزوّد من الفيض القرآنيّ الّذي لا تدرك أسراره، ولا تُحدّ كنوز عظمته ولا تنفد عجائبه، وأمام هذا البحر الزاخر, وجدت نفسي توّاقة لولوج بحر علمه متناولا مظهراً بعض ما يتعلق بالنفس الإنسانية ألا وهو حالة الضيق والانشراح، فانشراح الصدر ضروري في الصحة النفسية للإنسان فإذا أنعم الله على المؤمن بذلك استطاع أن يسير بخطى سريعة نحو مراتب الإيمان العليا، إذ هو القوةُ الدافعةُ والمحركةُ لذلك، وهو الصفة اللازمةُ لكل مقام من مقامات السلوك إلى الله تعالى؛ وبعكسه انقباض الصدر وضيقه الذي هو نتيجة للإعراض عن منهج الله تعالى. ونظرا لهذه الأهمية البالغة رأيت أن أكتب في هذا الموضوع، واخترت منهج التفسير الموضوعي لدراسته. وبعد حصر الألفاظ الدالة على الضيق والانشراح في القرآن الكريم قسمتها بحسب مواضيعها بعد المقدمة إلى: خمسة مباحث تردفها خاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع.

تناولت في (المبحث الأول) مصطلحات العنوان الرئيس بثلاثة مطالب، وفي (المبحث الثاني) تناولت آيات الضيق وقسمتها إلى مطلبين بحسب لفظها في القرآن الكريم, أما (المبحث الثالث) فخصصته لآيات شرح الصدر, وانتظم بأربعة مطالب. و(المبحث الرابع) للألفاظ المقاربة أو ذات الصلة وتضمن ثلاثة مطالب، وأخيراً (المبحث الخامس) وحمل عنوان أسباب ضيق الصدر وانشراحه.

وأخيرا أسأل الله العلي العظيم أن يغفر لي إن زل القلم فحسبي أني بشر وأسأله أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه الكريم إنه سميع مجيب. وصل اللهم وسلم وبارك على محمد وآله وصحبه.

المبحث الأول
مصطلحات البحث

إن عنوان البحث الرئيس يتضمن ثلاثة مصطلحات هي محور الدراسة القرآنية هذه، وللكشف عنها لا بد أن نجلي معانيها في اللغة, والاصطلاح قبل كل شيء.

المطلب الأول- مفهوم الضيق:

أولاً- لغةً:

ورد هذا المصطلح أو اللفظ في كتاب الله تعالى في عدة آيات كريمة, ووجدت له في كتب ومعاجم اللغة العربية عدة معان أخذت منها ما يتوافق والمعاني التي يهدف إليها هذا البحث.

قال ابن فارس (ت395هـ) (ضيق): «الضاد والياء والقاف كلمةٌ واحدةٌ تدلُّ على خلافِ السَّعة، وذلك هو الضِّيق والضَّيقة: الفَقْر. يقال أضاق الرّجلُ: ذهب مالُهُ. وضاقَ، إذا بخل. وشيءٌ ضَيْقٌ، أي ضَيِّق. والباب كلُّه قياس واحد»[1].

وقد أورد هذه الأقوال ابن منظور (ت711هـ) فقال: (ضيق) الضِّيقُ نقيض السّعة ضاقَ الشيءُ يضيق ضِيقاً وضَيْقاً وتَضَيَّقَ وتَضايَقَ وضَيَّقَه، وحكى ابن جني أَضاقَه وهو أَمر ضَيِّقٌ، الضَّيِّقُ, والضِّيقُ المصدر, والمَضايِق جمع المَضِيق, والضَّيْقُ أَيضاً: تخفيف الضَّيِّق والضِّيقة وهي الفقر وسوء الحال، وقد ضاقَ عن كل الشيء يقال لا يَسَعُني شيء ويَضِيق عنك، وضاقَ الرجلُ أَي بخل, وضَيَّقْت عليك الموضع، وقولهم ضِقْتُ به ذَرْعاً أَي ضاقَ ذرْعي به وتَضايَقَ القومُ إذا لم يتوسَّعوا في خُلُق أَو مكان, ويقال في جمع ضائِقٍ ضاقَة فهذا جمع ضائِقٍ ومثله سادَةٌ جمع سائِدٍ لا سيِّد ومكان ضَيِّقٌ وضَيْقٌ وضائِقٌ وفي التنزيل: ﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ بَعۡضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدۡرُكَ ﴾[2]، وهو في ضِيقٍ من أَمره وضَيْقٍ أَي في أَمر ضَيِّقٍ، والنعت ضَيِّقٌ والاسم ضَيْق، ويقال في صدر فلان ضِيقٌ علينا، وضَيْقٌ والضَّيْق الشكَ يكون في القلب من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُ فِي ضَيۡقٖ مِّمَّا يَمۡكُرُونَ ﴾[3], والضَّيَقِ بفتح الياء الشك، والضَّيْقُ بهذا المعنى أَكثرُ, والضِّيقةُ مثل الضِّيق, والمَضِيقُ ما ضاقَ من الأَماكن والأُمور[4].

ثانياً- اصطلاحاً:

أما التعريف الاصطلاحي لمفردة(الضيق) فمن الممكن استخلاصه مما سبق من تعار يف لغوية, فهو: ضد السعة سواء كان في الصدر والمكان, أم البخل والغم وعسر الخلق[5]. وقد وردت هذه المعاني في كتاب الله تعالى كما سنرى في المبحث القادم.

المطلب الثاني- مفهوم الشرح:

أولاً- لغة:

أما المصطلح الثاني موضوع الدراسة فهو (الشرح)، وقد جاء في اللغة بمعان متعددة:

الشرح: بفتح أوله وسكون ثانيه مصدر شرح، وجمعه شروح، وهو بمعنى: البيان والتفسير [6].

وقال الراغب الأصفهاني (ت502هـ): «أَصل الشرح بَسْط اللَّحْم ونحوه. يقال: شَرَحت اللحم وشرّحته، وشَرْح المشكل من الكلام بَسْطه وإظهار ما يخفى من معانيه»[7].

وشَرَحَ كَمَنَع: كَشَفَ يقال: شَرحَ فُلانٌ أَمْرَه أَي أَوْضَحَه. وشَرَحَ مَسْأَلَةً مُشْكِلةً: بَيَّنَها وهو مَجاز. وشَرَحَ: (قَطَعَ) اللَّحْمَ عن العُضوِ قَطْعاً. . شَرَحَ الشَّيْءَ يَشْرَحُه شَرْحاً: (فَتَحَ) وبَيَّنَ وكَشَفَ. وكُلُّ ما فُتِحَ من الجَوَاهِرِ فقد شُرِحَ, أَيضاً تقول: شَرَحْتُ الغَامِضَ إذا فسَّرْتَه، والشَّرْحُ: البَيَانُ و(الفَهْم) والفَتْح والحِفْظ. ومن المَجَاز: شَرَحَ (الشَّيْءَ) مثل قوْلِهم: شَرَحَ اللهُ صَدْرَه لقَبولِ الخَيْرِ يَشْرَحُه شَرْحاً فانْشَرحَ أَي (وَسَّعَه) لقَبولِ الحَقِّ فاتَّسعَ[8].

ويقال: (النَّجَاحُ من الشَّرَاحِ) من الأَمثال المشهورة أَورَده الميدانيّ وغيره. ومن المَجَاز: فلان يَشْرَحُ إِلى الدُّنيا. وما لي أَراك تَشْرَح إِلى كُلِّ رِيبة: وهو إِظهارُ الرَّغْبَة فيها[9].

وفي حديث الحسن قال له عَطاءٌ: «أَكانَ الأَنبِيَاءُ يَشرَحُون إِلى الدُّنيا مع عِلْمهم برَبِّهم؟ فقال له: نَعَمْ إن الله تَرَائِكَ في خَلْقه»[10]، وقال ابن قتيبة (ت276هـ) في شرحه لهذا الحديث: أَراد كانُوا يَنْبَسِطُون إِليها ويَشْرَحُون صُدُورَهم ويرغبون في اقتنائها رَغبةً واسعةً.

ثانيا- اصطلاحاً:

أما مفهوم (الشرح) في الاصطلاح فيمكن استنتاجه من معانيه اللغوية فهو قريب منها, ولا يكاد يخرج عنها. فهو: البَيَانُ والفَهْم، والفَتْح, والحِفْظ, والكشف, ومنه شَرْح الصّدر، وهو كناية عن جعل النفس قابلة للحق، مهيأة لحلوله فيها، مصفاة عما يمنعها منه[11], وقيل أيضاً: هو بسْطه بنور إلهيٍّ وسكينة من جهة الله ورَوْح منه بحيث يسع ما يصادفه من المعارف الحقّة ولا يدفع كلمة الحق إذا ألقيت إليه[12].

المطلب الثالث- مفهوم الصدر:

إن ارتباط الظواهر والحالات النفسية من الضيق، والانشراح بالصدر ألزمنا ببيان كشفه وتسليط الضوء عليه؛ لأنه ظرف للقلب الملك على سائر الجوارح.

أولاً- لغةً:

قال ابن منظور: (صدر) الصَّدْر أَعلى مقدَّم كل شيء، وأَوَّله حتى إنهم ليقولون صَدْر النهار, والليل وصَدْر الشتاء، والصيف وما أَشبه ذلك، والصَّدْر واحد الصُّدُور، وهو مذكر، وصَدْر الأَمر أَوّله وصَدْر كل شيء أَوّله وكلُّ ما واجهك صَدْرٌ، وصدر الإنسان منه مذكَّر، وجمعه صُدُور، ولا يكسَّر على غير ذلك, وقوله عز وجل: ﴿ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾[13], والقلب لا يكون إلاَّ في الصَّدْر إنما جرى هذا على التوكيد كما قال عز وجل: ﴿ يَقُولُونَ بِأَفۡوَٰهِهِم مَّا لَيۡسَ فِي قُلُوبِهِمۡۚ ﴾[14]، والقول لا يكون إلاَّ بالفَمِ لكنه أَكَّد بذلك، والمَصْدُور الذي يشتكي صدره، والتَّصَدُّر نصْب الصَّدْر في الجُلوس، وصَدَّر كتابه جعل له صَدْراً, وصَدَّره في المجلس فتصدَّر, والصَّدَرُ نقِيض الوِرْد, وفي التنزيل العزيز: ﴿لَا نَسۡقِي حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ ﴾[15], المَصْدَرُ أَصل الكلمة التي تَصْدُرُ عنها صَوادِرُ الأَفعال وتفسيره: أَن المصادر كانت أَول الكلام[16].

وجاء في احدث المعاجم: وطريق وارد صادر يكثر فيه مرور الناس ذهابا وإيابا, (الصادرات) البضائع الوطنية ترسل إلى بلاد أخرى (محدثة), (الصدار) ثوب يغطى به الصدر (الصدارة) التقدم يقال فلان له الصدارة في القوم, و(عند النحاة) اختصاص الكلمة بوقوعها أول الكلام كأسماء الاستفهام[17].

ثانياً- اصطلاحاً:

أما التعريف الاصطلاحي للصدر فهو: الجارحة[18]، والجمع: صُدُور, وهو: الجزء الممتد من أسفل العنق إلى فضاء الجوف, وسمي القلب صدراً لحلوله به[19], وهوسكن القلب يشبه رئيس القوم والعالي المجلس لشرف منزلته على غيره.

المبحث الثاني
آيات الضيق

يبلغ مجموع آيات لفظة (ضيق) بمختلف اشتقاقاتها أحدى عشرة آية[20]، ومن خلال النظر المتأمل لهذه الآيات وجدت أن هذه اللفظة قد وردت في القران الكريم مفتوحة الضاد، ومكسورة في كل مواضع ورودها، ولكليهما معنى مغاير وعند بحثي لهذه الجزئية في كتب اللغة والتفسير وجدت أنهم لم يغفلوا عنها, فهذا أبو هلال العسكري (ت518هـ) يوردها في فروقه اللغوية: «الفرق بين **الضَّيْق** و**الضِّيق:** قال المفضل: الضيق بالفتح في الصدر والمكان، والضيق بالكسر في البخل وعسر الخلق»[21].

وقال الراغب في مفرداته: «الضيق: ضد السعة، ويقال الضيق أيضا: والضيقة يستعمل في الفقر, والبخل, والغم, ونحو ذلك»[22].

وذكر ابن عاشور (ت1393هـ) أيضا أقوال العلماء عن هذه اللفظة: «قال أبو عبيدة الضيِّقُ بالكسر في قلَّة المعاش والمساكن، وما كان في القلب، فإنه الضَّيْق. وقال أبو عمرو: (الضِّيقُ بالكسر: الشدَّة، والضَّيقُ بالفتح: الغمُّ)»[23]. واستنادا لهذا فإني رأيت أن أقسم آيات (الضيق) إلى مطلبين بحسب هذا التقسيم اللفظي الضابط لها:

المطلب الأول- الضيق بالفتح في الصدر والمكان بمعنى عدم السعة فيهما :

في هذا المطلب لدينا تسع آيات كريمة رتبتها حسب ورودها في السور القرآنية:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾[24].

هذه الآية الكريمة ذكرت ثلاثة مصطلحات تتعلق بكينونة النفس البشرية وهي محاور موضوع بحثنا هذا، ونظرا لترابطها وعلاقتها بالقلب فإننا سوف نعرض لها هنا جميعا بالبحث

والمناقشة. وقد كثر حديث علماء الكلام من الفرق الإسلامية حول هذه الآية ونظرا لضيق المجال فإننا نلتمس من القارئ الكريم الرجوع لمصادرها من كتب علم الكلام إضافة لكتب التفسير. واعتقد أن ذكره هنا لا طائل من ورائه لأنه ذو بعد فلسفي.

إن الرجوع إلى سياق الآيات التي قبلها مهم في بيان ما ترمي إليه الآية الكريمة من معان عظيمة. وحسنا فعل ابن عاشور في ذلك العمل, إذ قال: «الفاء مُرتِّبة الجملةَ الّتي بعدها على مضمون ما قبلها من قوله: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ﴾[25]، وما ترتَّب عليه من التّفاريع والاعتراض. وهذا التّفريع إبطال لتعلّلاتهم بعلّة: ﴿ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ ﴾[26]، وأنّ الله منعهم ما علّقوا إيمانَهم على حصوله، فتفرّع على ذلك بيان السّبب المؤثّر بالحقيقة إيمانَ المؤمن وكُفْرَ الكافر، وهو: هداية الله المؤمنَ، وإضلالُه الكافرَ، فذلك حقيقة التّأثير، دون الأسباب الظّاهرة، فيعرف من ذلك أنّ أكابر المجرمين لو أوتوا ما سألوا لما آمنوا، حتّى يريد الله هدايتهم إلى الإسلام، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴾[27]، وكما قال: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴾[28]»[29].

أما تفسير ألفاظ قوله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ﴾، فشرح الصدر هنا جاء في تفسيره وجهان، كما قال الرازي (604هـ): **الوجه الأول:** يقال شرح الله صدره فانشرح أي وسع صدره لقبول ذلك الأمر فتوسع. ولاشك أنه ليس المراد منه أن يوسع صدره على سبيل الحقيقة؛ لأنه لا شبهة أن ذلك محال، بل لا بد من تفسير توسيع الصدر فنقول إذا اعتقد الإنسان في عمل من الأعمال أن نفعه زائد, وخيره راجح مال طبعه إليه، وقويت رغبته في حصوله, وحصل في القلب استعداد شديد لتحصيله، فتسمى هذه الحالة بسعة النفس، وإذا اعتقد في عمل من الأعمال أن شره زائد وضرره راجح عظمت النفرة عنه، وحصل في الطبع نفرة ونبوة عن قبوله، ومعلوم أن الطريق إذا كان ضيقاً لم يتمكن الداخل من الدخول فيه، وإذا كان واسعاً قدر الداخل على الدخول فيه فإذا حصل اعتقاد أن الأمر الفلاني زائد النفع, والخير, وحصل الميل إليه، فقد حصل ذلك الميل في ذلك القلب، فقيل: اتسع الصدر له, وإذا حصل اعتقاد أنه زائد الضرر, والمفسدة لم يحصل في القلب ميل إليه

فقيل: إنه ضيق فقد صار الصدر شبيهاً بالطريق الضيق الذي لا يمكن الدخول فيه، فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه.

والوجه الثاني: في تفسير الشرح يقال: شرح فلان أمره إذا أظهره وأوضحه وشرح المسألة إذا كانت مشكلة فبينها. واعلم أن لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق، لأنه وارد في الإسلام في قوله: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَـٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[30]، وفي الكفر في قوله: ﴿وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[31][32].

وقال ابن عاشور في معنى الشرح أيضاً: واستعمل الشّرح في كلامهم مجازاً في البيان والكشف، واستعمل أيضاً مجازاً في انجلاء الأمر، ويقين النّفس به، وسكون البال للأمر، بحيث لا يتردّد فيه ولا يغتمّ منه والصّدر مراد به الباطن، مجازاً في الفهم والعقل بعلاقة الحلول، فمعنى (يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ) يجعل لنفسه وعقله استعداداً، وقبولاً لتحصيل الإسلام، ويُوطّنه لذلك حتّى يسكن إليه ويرضى به، فلذلك يشبَّه بالشّرح، والحاصل للنّفس يسمّى انشراحاً، يقال: لم تنشرح نفسي لكذا، وانشرحتْ لكذا، وإذا حلّ نور التّوفيق في القلب كان القلب كالمتّسع؛ لأنّ الأنوار توسّع مناظر الأشياء[33].

وفي المبحث القادم سوف نفصل القول في معنى الشرح من خلال عرضنا لجميع آيات وروده في القرآن الكريم.

وأما تضييق الصدر وجعله حرجا لا يقبل الإيمان: فقال تعالى: «وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ»، والحرج هو الشديد الضيق في قول أهل اللغة جميعهم، يقال رجل حرج وحرج أي ضيق الصدر[34].

وقال ابن جرير (ت310هـ): «وهاهنا الصدر الذي لا تصل إليه الموعظة، ولا يدخله نور الإيمان، لريْن الشرك عليه. وأصله من (الحرج)، و(الحرج) جمع (حَرَجة)، وهي الشجرة الملتف بها، لا يدخل بينها وبينها شيء لشدة التفافها بها، وقرأ عمر بن الخطاب ﷺ الآية فقال إيتوني رجلا من كنانة واجعلوه راعيا فأتوه به فقال عمر: يا فتى (ما الحرجة فيكم) فقال: الشجرة تحدق بها الأشجار الكثيرة فلا تصل إليها راعية، ولا وحشية, فقال عمر: كذلك قلب الكافر لا يصل إليه شيء من الخير»[35].

وقرأ ابن عباس (رضي الله عنهما) هذه الآية فقال: هل هنا أحد من بني بكر, فقال رجل نعم قال: (ما الحرجة فيكم) قال: الوادي الكثير الشجر الذي لا طريق فيه, فقال ابن عباس: كذلك قلب الكافر, وقال ابن عباس أيضاً في قوله تعالى: (يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا) إذا سمع ذكر الله اشمأز قلبه, وان ذكر شيء من عبادة الأصنام ارتاح إلى ذلك، ولما كان القلب محلا للمعرفة والعلم والمحبة والإنابة وكانت هذه الأشياء إنما تدخل في القلب إذا اتسع لها فإذا أراد الله هداية عبد وسع صدره وشرحه فدخلت فيه وسكنته، وإذا أراد ضلاله ضيق صدره, وأحرجه فلم يجد محلا يدخل فيه فيعدل عنه, ولا يساكنه، وكل إناء فارغ إذا دخل فيه الشيء ضاق به, وكلما أفرغت فيه الشيء ضاق إلا القلب اللين فكلما أفرغ فيه الإيمان والعلم اتسع وانفسخ[36].

وقد اختلف القراء في تشديد الياء وتخفيفها من قوله عز وجل (ضَيِّقًا), فقرأ ابن كثير وحده: (ضَيِّقًا) ساكنة الياء, وكذا في آية الفرقان (مَكَانًا ضَيِّقًا) خفيفتين. وقرأ الباقون (ضَيِّقًا) هنا مشددة، وروي عن أبي عمروٍ أنه قرأ (ضَيْقًا) خفيفا. كما اختلفوا في فتح الراء وكسرها من قوله عز وجل (حَرَجًا), فقرأ ابن كثير وأبو عمروٍ وابن عامر وحمزة والكسائي (حَرَجًا) مفتوحة الراء. وقرأ نافع وعاصم في رواية أبي بكر (حَرِجاً) مكسورة الراء، وروي عن حفص عن عاصم (حَرَجًا)[37].

وفي تأويل قراءة حفص عن عاصم قال ابن كثير(ت774هـ) (رحمه الله): (حَرَجًا) بفتح الحاء والراء، بمعنى: «هو الذي لا يتسع لشيء من الهدى، ولا يخلص إليه شيء ما ينفعه من الإيمان ولا ينفذ فيه»[38].

وسوف يأتي بيان القول في معاني (الحرج) وآياته في كتاب الله تعالى في المبحث الرابع من هذه الدراسة.

واختلف القراء (رحمهم الله تعالى) في قراءة: (يَصْعَدُ) قرأ ابن كثير: بإسكان الصاد, وتخفيف العين من غير ألف من صعد يصعد, وحجته قوله: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾[39],

وقال الرازي: في تأويل القراءتين: «أما قراءة ابن كثير (**يَصْعَدُ**) فهي من الصعود، والمعنى: أنه في نفوره عن الإسلام وثقله عليه بمنزلة من تكلف الصعود إلى السماء، فكما أن ذلك التكليف ثقيل على القلب، فكذلك الإيمان ثقيل على قلب الكافر, وأما قراءة أبي بكر (**يصاعد**) فهو مثل يتصاعد، وأما قراءة الباقين (**يَصْعَدُ**) فهي بمعنى يتصعد، فأدغمت التاء في الصاد, ومعنى يتصعد يتكلف ما يثقل عليه»[41].

وقال النحاس (ت338هـ): روي عن عبد الله بن مسعود ﷺ أنه كان يقرأ (**كأنما يتصعد**) ومعنى هذه القراءة، وقراءة من قرأ (يصعد) و(يصاعد) واحد, والمعنى فيها: أن الكافر من ضيق صدره كأنه يريد أن يصعد إلى السماء, وهو لا يقدر على ذلك كأنه يستدعي ذلك، ومن قرأ (يصعد) فمعناه أنه من ضيق صدره كأنه في حال صعود قد كلفه[42].

وقال الآلوسي (ت هـ) في تفسير: (**كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ**) استئناف أو حال من ضمير الوصف أو وصف آخر، والمراد المبالغة في ضيق صدره حيث شبه بمن يزاول ما لا (يكاد) يقدر عليه فإن صعود السماء مثل فيما هو خارج عن دائرة الاستطاعة، وفيه تنبيه على أن الإيمان يمتنع منه كما يمتنع منه الصعود، والامتناع في ذلك عادي. وعن الزجاج معناه كأنما يتصاعد إلى السماء نبواً عن الحق وتباعداً في الهرب منه، وأصل (**يَصْعَدُ**) يتصعد وقد قرئ به فأدغمت التاء في الصاد[43].

زيادة على ما تقدم فإن الآية الكريمة أشارت وبشكل صريح وواضح إلى حقيقة علمية فيها سبق وإعجاز علمي للقرآن الكريم ألا وهو: ضيق الصدر عند الصعود في السماء بسبب انخفاض الضغط الجوي وهي حقيقة علمية ثبتت قطعيا، وفي طب الطيران والفضاء نجد بيانا واضحاً لما أشارت الآية الكريمة من حقيقة علمية.

قال الدكتور زغلول النجار (باحث في الإعجاز العلمي للقرآن والسنة): إذا تجاوز الإنسان ارتفاع الثمانية كيلومترات فوق مستوي سطح البحر فإنه يتعرض لمشكلات عديدة منها صعوبة التنفس لنقص الأوكسجين، وتناقص ضغط الهواء, وهو مرض يسميه المتخصصون في طب الطيران باسم مرض عوز الأوكسجين ( ), ومنها مشكلات انخفاض الضغط الجوي والذي يسمي باسم خلل الضغط الجوي ( ). وتحت هذين العارضين لا يستطيع جسم الإنسان القيام بوظائفه الحيوية, فتبدأ في التوقف الوظيفة

تلو الأخرى, وهنا يمكن تفسير ضيق الصدر الذي يمر به الإنسان عند الصعود إلى تلك المرتفعات بغير استعدادات وقائية كافية, فيبدأ بالشعور بالإجهاد الشديد, والصداع المستمر, والشعور بالرغبة في النوم, ونتيجة للنقص في الضغط الجوي تبدأ الغازات المحبوسة في داخل أنسجة الجسم وتجاويفه المختلفة في التمدد من مثل الجهاز التنفسي من الرئتين والقصبة الهوائية وتشعباتهما والأنف, والجيوب الأنفية, والجهاز الدوري من القلب, والأوردة والشرايين, والجهاز السمعي خاصة الإذن الوسطي, والجهاز الهضمي من مثل: المعدة، والأمعاء الدقيقة، والغليظة خاصة القولون, والفم والأسنان والأضراس واللثة مما يؤدي إلي آلام شديدة في كل أجزاء الجسم, وإلى ضغوط شديدة علي الرئتين والقلب وإلي تمزق خلاياهما, وأنسجتهما, ويسبب الشعور بضيق الصدر, وحشرجة الموت. كذلك تبدأ الغازات الذائبة في جميع سوائل الجسم وأنسجته في الانفصال, والتصاعد إلى خارج حيز الجسد, وأهمها غاز النيتروجين الذي يصل حجمه في جسم الفرد البالغ إلي نحو اللتر موزعة بين الدم وأنسجة الجسم المختلفة, وتخرج هذه الغازات علي هيئة فقاعات تندفع إلى الخارج بسرعة فائقة مما يزيد من تمزق الخلايا والأنسجة, وإلى حدوث آلام مبرحة بكل من الصدر, والمفاصل, وإلي ضيق شديد في التنفس نتيجة لتصاعد فقاعات النيتروجين من أنسجة الرئتين, ومن داخل الشعيرات الدموية, ومن الأنسجة المحيطة بها ومن الجلد ومن أنسجة وخلايا الجهاز العصبي, فتتأثر رؤية الشخص, ويختل توازنه, ويصاب بصداع شديد, ثم إغماء كامل أو صدمة عصبية أو بشلل جزئي أو كلي وزرقة بالجسم تنتهي بالوفاة بسبب توقف كل من القلب والرئتين, وانهيار الجهاز العصبي, وفشل كامل في وظائف بقية أعضاء الجسم ولعل ذلك هو المقصود بقول الحق (تبارك وتعالى): ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾. وهذه حقائق لم يدركها الإنسان إلا في العقود المتأخرة من القرن العشرين، وإن بدأ يتحسسها منذ نهاية القرن الثامن عشر, وورودها في كتاب الله الذي أنزل قبل أربعة عشر قرنا على نبي أمي ﷺ في أمة كانت غالبيتها الساحقة من الأميين مما يؤكد أن القرآن الكريم هو كلام الله الخالق, وأن هذا النبي الرسول الخاتم كان موصولا بالوحي, ومعلما من قبل خالق السماوات والأرض[44].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿

﴾[45].

قال الواحدي (ت هـ) في تفسير قوله تعالى: (

) أي: «لشدة ما لحقكم من الخوف ضاقت عليكم الأرض على سعتها فلم تجدوا فيها موضعا يصلح لفراركم, ثم وليتم مدبرين انهزمتم أعلمهم الله تعالى أنهم ليسوا يغلبون بكثرتهم إنما يغلبون بنصر الله»[46].

وقال الشوكاني: **(الُرحب)** بضم الراء السعة و**(الَرحب)** بفتح الراء المكان الواسع، والباء بمعنى مع, وما مصدرية، ومحل الجار والمجرور النصب على الحال, والمعنى أن الأرض مع كونها واسعة الأطراف ضاقت عليهم بسبب ما حل بهم من الخوف والوجل، وقيل إن الباء بمعنى على رحبها[47].

الآية الثالثة: قوله تعالى ﴿

﴾[48].

في هذه الآية الكريمة تجلت لنا حالة الندم، والتوبة النصوح، وصورة القلق النفسي, والهم بسبب اقتراف الذنب، والمعصية, ومخالفة الله ورسوله بغير عمد, والشعور بالضيق في القلب, والصدر , والإحساس الداخلي بعدم السعة في الأرض, والمكان على انفساحها.

قال القرطبي (ت671هـ): (أي بما اتسعت يقال منزل رحب ورحيب ورحاب, وما مصدرية أي ضاقت عليهم الأرض برحبها؛ لأنهم كانوا مهجورين لا يعاملون, ولا يكلمون, وفي هذا دليل على هجران أهل المعاصي حتى يتوبوا, وقوله تعالى:

( ) أي ضاقت صدورهم بالهم، والوحشة، وبما لقوه من الصحابة من الجفوة، وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه، أي تيقنوا أن لا ملجأ يلجئون إليه في الصفح عنهم, وقبول التوبة منهم إلا إليه, وقيل: التوبة النصوح أن تضيق على التائب الأرض بما رحبت، وتضيق عليه نفسه كتوبة كعب وصاحبيه[49].

وهنا يتحفنا الآلوسي (رحمه الله) بلفتة رائعة وتصوير دقيق لحالة الضيق, كاشفاً الوصف القرآني البليغ له بقوله: وهو مثل لشدة الحيرة، والمراد أنهم لم يقروا في الدنيا مع سعتها، وهو كما قيل كأن بلاد الله وهي فسيحة على الخائف المطلوب كفة حابل, وضاقت عليهم أنفسهم، أي قلوبهم وعبر عنها بذلك مجازا لأن قيام الذوات بها ومعنى ضيقها غمها, وحزنها كأنها لا تسع السرور لضيقها، وفي هذا ترقٍ من ضيق الأرض عليهم إلى ضيقهم في أنفسهم وهو في غاية البلاغة[50].

الآية الرابعة: الضيق بمعنى: عجز، ﴿

﴾[51].

ذكر الله جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن لوطاً عليه السلام لما جاءته رسل ربه من الملائكة حصلت له بسبب مجيئهم مساءة عظيمة ضاق صدره بها, وأشار في مواضع متعددة إلى أن سبب مساءته، وكونه ضاق بهم ذرعاً، وقال هذا يوم عصيب أنه ظن أنهم ضيوف من بني آدم كما ظنه إبراهيم عليه السلام، وظن أن قومه ينتهكون حرمة ضيوفه فيفعلون بهم فاحشة اللواط[52].

قال ابن جرير (رحمه الله): «ضاقت نفسه غما بمجيئهم، وذلك أنه لم يكن يعلم أنهم رسلُ الله في حالِ ما ساءهُ مجيئهم، وعلم من قومه ما هم عليه من إتيانهم الفاحشة، وخاف عليهم، فضاق من اجل ذلك لمجيئهم ذرعاً، وعلم أنه سيحتاج إلى المدافعة عن أضيافه، ولذلك قال: ( )»[53].

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿

﴾[54].

هذه الآية الكريمة تشبه في معناها ما جاء في آية سورة هود السابقة في ذكر ضيق نبي الله لوط عليه السلام.

ذكر الزمخشري (ت هـ) أن العرب جعلت ضيق الذراع, والذرع عبارة عن فقد الطاقة كما قالوا رحب الذراع بكذا إذا كان مطيقا له, والأصل فيه أن الرجل إذا طالت ذراعه نال ما لا يناله القصير الذراع, فضرب ذلك مثلا في العجز, والقدرة، ونصبه على أنه تمييز محول عن الفاعل أي ضاق بأمرهم, وحالهم ذرعه، وجوز أن يكون الذرع كناية عن الصدر

والقلب, وضيقه كناية عن شدة الانقباض للعجز مدافعة المكروه، والاحتيال فيه, وهو على ما قيل كناية متفرعة على كناية أخرى مشهورة، وقيل إنه مجاز؛ لأن الحقيقة غير مرادة هنا، وأبعد بعضهم في تخريج هذا الكلام فخرجه على أن المراد أن بدنه ضاق قدر عن احتمال ما وقع وقال هذا اليوم (   )[55].

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿ وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴾[56].

وهنا أرى من المفيد أن أعرض لسبب النزول ليتوضح لنا المعنى فقد نقل المفسرون أن المسلمين: رأوا ما فعل المشركون بقتلاهم يوم أحد من تبقير البطون والمثلة السيئة حتى لم يبق أحد من قتلى المسلمين إلا مثل به غير (حنظلة بن الراهب) فإن أباه (أبا عامر الراهب) كان مع أبي سفيان فتركوا حنظلة لذلك فقال المسلمون حين رأوا ذلك لئن أظهرنا الله عليهم لنزيدن على صنيعهم, ولنمثلن بهم مثلة لم يفعلها أحد من العرب بأحد، فوقف رسول الله ﷺ على عمه (حمزة بن عبد المطلب) وقد جدعوا أنفه وأذنه وقطعوا مذاكيره وبقروا بطنه وأخذت (هند بنت عتبة) قطعة من كبده فمضغتها ثم استرطبتها لتأكلها فلم تلبث في بطنها حتى رمت بها, فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: أما **إنها لو أكلتها لم تدخل النار أبدا إن حمزة أكرم على الله تعالى من أن يدخل شيئا من جسده النار**، فلما نظر رسول الله ﷺ إلى حمزة نظر إلى شيء لم ينظر إلى شيء قط كان أوجع لقلبه منه فقال النبي ﷺ: **رحمة الله عليك أبا السائب فإنك ما علمتك إلا فعالا للخيرات، وصولا للرحم, ولولا حزن من بعدك عليك لسرني أن أدعك حتى تحشر من أفواج شتى أما والله لئن أظفرني الله بهم لأمثلن بسبعين منهم مكانك**، فأنزل الله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾ وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴿١٢٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾ ﴾[57][58].

وقال ابن عاشور: الكيد والمكر له هو تدبير الأذى في خفاء. والضيق بفتح الضّاد وسكون الياء مصدر ضاق، مثل السّير والقَول. وبها قرأ الجمهور, ويقال: الضِيق بكسر الضاد مثل: القيل. وبها قرأ ابن كثير, والمراد ضيق النفس، وهو مستعار للجزع والكدر، كما استعير ضدّه وهو السعة والاتّساع للاحتمال والصبر. يقال: فلان ضيق الصدر، قال تعالى

في آخر الحجر: ﴿ ﴾[59]، ويقال سعة الصدر, والظرفية في (ضيق) مجازية، أي لا يلابسك ضيق ملابسة الظرف للحال فيه[60].

الآية السابعة: قوله سبحانه: ﴿ ﴾[61].

قال السعدي (ت هـ): أي لا تحزن يا محمد على هؤلاء المكذبين وعدم إيمانهم فإنك لو علمت ما فيهم من الشر, وأنهم لا يصلحون للخير لم تأس, ولم تحزن, ولا يضق صدرك ولا تقلق نفسك بمكرهم فإن مكرهم ستعود عاقبته عليهم[62].

وعند التمعن في هذه الآية وآية سورة النحل السابقة نجد لمسة بيانية بديعة في حذف النون وإثباتها من كلمة (تكن)، أشار إليها ألبقاعي (ت885هـ) (رحمه الله) حيث قال: (مثبتاً للنون لأنه في سياق الإخبار عن عنادهم, واستهزائهم مع كفايته سبحانه وتعالى لمكرهم بما أعد لهم من سوء العذاب في الدارين، فلا مقتضى للتناهي في الإيجاز والإبلاغ في نفي الضيق، فيفهم إثبات النون الرسوخ، فلا يكون منهياً عما لا ينفك عنه العسر مما أشار إليه قوله تعالى: ﴿ ﴾

الآية التاسعة: الضيق بمعنى التضييق في النفقة, وتضييق الصَّدْر كما في قوله تعالى: ﴿

﴾[67].

وفي هذه الآية المباركة يأتي معنى الضيق في النفقة والسكنى أي المكان، كما هو الملاحظ من أقوال أهل التفسير.

قال الشوكاني: هذا كلام مبتدأ يتضمن بيان ما يجب للنساء من السكنى، ومن للتبعيض أي بعض مكان سكناكم، وقيل زائدة، ( ) أي من سعتكم وطاقتكم والوجد القدرة[68].

وقال الفراء: «على قدر ما يجد أحدكم؛ فإن كان موسّعاً وسَّع عليها في: المسكن، والنفقة وإن كان مُقْتِراً فعلى قدر ذلك»[69].

وقال الماوردي (ت450هـ) (رحمه الله): في قوله: (أربعة أوجه:

أحدهما: من قوتكم، قاله الأعمش. الثاني: من سعيكم، قاله الأخفش[70]. الثالث: من طاقتكم، قاله قطرب. الرابع: مما تجدون، قاله الفراء، ومعانيها متقاربة. وفي قوله: ( ) فيه قولان: أحدهما: في المساكن، قاله مجاهد. الثاني: لتضيقوا عليهن في النفقة، قاله مقاتل[71].

المطلب الثاني- الضيق بالكسر بمعنى: الحزن وعسر الخلق:

وفي هذا المطلب عندنا آيتان الأولى بحق خاتم الأنبياء والرسل ﷺ، والثانية بحق كليم الله موسى ؑ, وفيهما إثبات للجبلة البشرية والمزاج الإنساني لهما. وأنهما يصيبهما الحزن والقلق، والمراد بالصدر فيهما هو القلب لأنه محله ومستودعه.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ ﴾[72].

قال ابن عطية: هذه آية تأنيس للنبي ﷺ، وتسلية عن أقوال المشركين، وإن كانت مما يقلق, وضيق الصدر يكون من امتلائه غيظا بما يكره الإنسان ثم أمره تعالى بملازمة الطاعة وأن تكون مسلاته عند الهموم[73].

وأحسن ما قرأت في تأويل هذه الآية ما كتبه الرازي بقوله: لأن الجبلة البشرية والمزاج الإنساني يقتضي ذلك فعند هذا قال له: ﴿

﴾[74]، فأمره بأربعة أشياء: بالتسبيح، والتحميد، والسجود، والعبادة واختلف الناس في أنه كيف صار الإقبال على هذه الطاعات سبباً لزوال ضيق القلب, والحزن فقال العارفون المحققون: إذا اشتغل الإنسان بهذه الأنواع من العبادات انكشفت له أضواء عالم الربوبية, ومتى حصل ذلك الانكشاف صارت الدنيا بالكلية حقيرة، وإذا صارت حقيرة خف على القلب فقدانها, ووجدانها فلا يستوحش من فقدانها, ولا يستريح بوجدانها وعند ذلك يزول الحزن والغم، وقالت المعتزلة: من اعتقد تنزيه الله تعالى عن القبائح سهل عليه تحمل المشاق فإنه يعلم أنه عدل منزه عن إنزال المشاق به من غير غرض ولا فائدة فحينئذ يطيب قلبه، وقال أهل السنة: إذا نزل بالعبد بعض المكاره فزع إلى الطاعات كأنه يقول تجب عليَّ عبادتك سواء أعطيتني الخيرات أو ألقيتني في المكروهات[75].

الآية الثانية: حكت لنا حالة نبي الله موسى ؑ، والسياق الذي جاءت فيه: قوله تعالى ﴿

﴾[76].

قال البيضاوي (ت هـ): رتب استدعاء ضم أخيه إليه وإشراكه له في الأمر على الأمور الثلاثة: خوف التكذيب، وضيق القلب، وازدياد الحبسة في اللسان بانقباض الروح إلى باطن القلب عند ضيقه بحيث لا ينطلق؛ لأنها إذا اجتمعت مست الحاجة إلى معين يقوي

قلبه وينوب منابه متى تعتريه حبسه حتى لا تختل دعوته, ولا تنبتر حجته وليس ذلك تعللاً منه وتوقفاً في تلقي الأمر بل طلباً لما يكون معونة على امتثاله وتمهيد عذره فيه[77].

وقال الآلوسي: قوله ( ) معطوفان على خبر ان فيه ﷺ ثلاث علل هي: خوف التكذيب، وضيق الصدر, وامتناع انطلاق اللسان, والظاهر ثبوت الأمرين الأخيرين في أنفسهما غير متفرعين على التكذيب ليدخلا تحت الخوف, لكن قرأ الأعرج وطلحة وعيسى وزيد بن علي وأبو حيوة وزائدة عن الأعمش ويعقوب بنصب الفعلين عطفا على ( ) فيفيد دخولهما تحت الخوف؛ ولان الأصل توافق القراءتين قيل أنهما متفرعان على ذلك كأنه قيل رب إني أخاف تكذيبهم إياي, ويضيق صدري انفعالا منه، ولا ينطلق لساني من سجن اللكنة، وقيد العي بانقباض الروح الحيواني الذي تتحرك به العضلات الحاصل عند ضيق الصدر, واغتمام القلب, والمراد حدوث تلجلج اللسان له ﷺ بسبب ذلك كما يشاهد في كثير من الفصحاء إذا اشتد غمهم, وضاقت صدورهم فان ألسنتهم تتلجلج حتى لا تكاد تبين مقصود هذا إن قلنا إن هذا الكلام كان بعد دعائه ﷺ بحل العقدة، واستجابة الله تعالى له بإزالتها بالكلية أو المراد ازدياد ما كان فيه ﷺ إن قلنا إنه كان قبل الدعاء أو بعده لكن لم تزل العقدة بالكلية وإنما انحل منها ما كان يمنع من أن يفقه قوله ﷺ فصار يفقه قوله مع بقاء يسير للكنة, وقال بعضهم لا حاجة إلى حديث التفرع بل هما داخلان تحت الخوف بالعطف على ( ) كما في قراءة النصب، وذلك بناء على ما جوزه ألبقاعي من كون ( ) بمعنى أعلم أو أظن فتكون أن مخففة من الثقيلة لوقوعها بعد ما يفيد علما أو ظنا, ويلتزم على هذا كون ( ) في قراءة النصب على ظاهره لئلا تأبى ذلك ويدعي اتحاد المآل, وأيا ما كان فالمراد من (ضيق الصدر) ضيق القلب وعبر عنه بما ذكر مبالغة، ثم هذا الكلام منه ﷺ ليس تشبثا بأذيال العلل واستعفاء عن امتثال أمره عز وجل, وتلقيه بالسمع والطاعة بل هو تمهيد عذر في استدعاء عون له على الامتثال، وإقامة الدعوة على أتم وجه[78].

المبحث الثاني
آيات شرح الصدر

يبلغ مجموع (آيات شرح الصدر) بمختلف اشتقاقاتها خمس آيات، وقد جاءت تحمل عدة معان بحسب السياق الذي ترد فيه كما هو ملاحظ من المطالب الآتية:

المطلب الأول- شرح الصدر بالإسلام:

وينتظم هذا المطلب بآيتين:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ **فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ** ﴾[79].

كنا قد عرضنا هذه الآية في المبحث السابق عند حديثنا عن (الضيق)، ولا يمكننا أن نحيط بمضامين ومعاني وأسرار هذه الآية المباركة، وهذا ما أشار إليه ابن القيم (ت715هـ) (رحمه الله) حين قال: وإذا تأمل من شرح الله صدره للإسلام والإيمان هذه الآية وما تضمنته من أسرار التوحيد والعدل وعظمة شأن الربوبية صار لقلبه عبودية أخرى ومعرفة خاصة وعلم أنه عبد من كل وجه وبكل اعتبار, وأن الرب تعالى رب كل شيء ومليكه من الأعيان والصفات والأفعال, والأمر كله بيده والحمد كله له وأزمة الأمور بيده ومرجعها كلها إليه, فلهذه الآية شأن فوق عقولنا وأجل من إفهامنا, وأعظم مما قال فيها المتكلمون الذين ظلموها معناها وأنفسهم كانوا يظلمون تالله لقد غلظ عنها حجابهم وكثفت عنها إفهامهم ومنعتهم من الوصول إلى المراد بها أصولهم التي أصلوها وقواعدهم التي أسسوها فإنها تضمنت إثبات التوحيد والعدل الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، فأهل الإيمان لهم شرح الصدر واتساعه وانفساحه، وأهل الضلال لهم ضيق الصدر والحرج، فأهل الإيمان في النور وانشراح الصدر, وأهل الضلال في الظلمة وضيق الصدر[80].

والمهدي من خصه الله بهدايته وشرح صدره لدينه وشريعته والضال من جعل صدره ضيقا حرجا عن معرفته ومحبته كأنما يتصاعد في السماء وليس ذلك في قدرته وان ذلك عدل في عقوبته لمن لم يقدره حق قدره وجحد كمال ربوبيته وكفر بنعمته وآثر عبادة الشيطان على عبوديته فسد عليه باب توفيقه وهدايته، وفتح عليه أبواب غيه وضلاله فضاق

صدره وقسا قلبه وتعطلت من عبودية ربها جوارحه وامتلأت بالظلمة جوانحه والذنب له حيث أعرض عن الإيمان واستبدل به الكفر والفسوق والعصيان ورضي بموالاة الشيطان وهانت عليه معاداة الرحمن فلا يحدث نفسه بالرجوع إلى مولاه ولا يعزم يوما على إقلاعه عن هواه قد ضاد الله في أمره بحب ما يبغضه وببغض ما يحبه ويوالي من يعاديه ويعادي من يواليه يغضب إذا رضى الرب يرضى إذا غضب هذا وهو يتقلب في إحسانه ويسكن في داره ويتغذى برزقه ويتقوى على معاصيه بنعمه فمن أعدل منه سبحانه عما يصفه به الجاهلون والظالمون, واذا شرح الله صدر عبده بنوره الذي يقذفه في قلبه أراه في ضوء ذلك النور حقائق الأسماء والصفات التي تضل فيها معرفة العبد إذ لا يمكن أن يعرفها العبد على ما هي عليه في نفس الأمر وأراه في ضوء ذلك النور حقائق الإيمان وحقائق العبودية وما يصححها وما يفسدها وتفاوت معرفة الأسماء والصفات والإيمان والإخلاص وأحكام العبودية بحسب تفاوتهم في هذا النور[81].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[82].

قال الشنقيطي (ت1393هـ): الشيطان في الصدر يوسوس، ومكان الوسوسة: الصدر، فمنه تنبعث الخواطر والهموم والإرادات والنيات، فذكر الله الصدر لأنه معترك العبد، بين نيته وبين وسوسة الشيطان, وهو من باب إطلاق المحل، وإرادة الحال على ما هو جار في الأساليب العربية[83].

وأراد سُبحَانَهُ وَتَعَالَى أن تكون المعركة في الصدر؛ ليعلم سُبحَانَهُ وَتَعَالَى من ينشرح صدره للهداية، ومن يضيق صدره فهو ضيق حرج بالغواية. فنعمة الإسلام انشراح الصدر، وطمأنينة القلب، وسكينة النفس، ونور البصيرة، ومعرفة الحق، واكتشاف التباس الباطل، إنه كل ما يريده الإنسان من راحة باله، وسعادة نفسه، ولذة روحه، إنه الذي يبحث عنه كل إنسان حي في هذه الحياة الدنيا ليجد ما تسكن به نفسه ويطمئن به قلبه.

ثم انظر إلى المقابلة التي جاءت في سياق عطف مباشر في قوله عز وجل: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾[84], فمن لم يأخذوا هذا الإسلام فهم قساة قلوب غلاظ أكباد، لا يعرفون حقيقة حقوق الإنسان، ولا يقيمون العدل ولا يلتفتون إليه، ثم يخبرنا الحق سبحانه وتعالى بأن هذا المصير وهذا المسلك هو الضلال المبين الواضح، فكم نحن في

نعمة من الله سبحانه وتعالى، بل قد جاء المثل القرآني بأبلغ تصوير وأجل وأدق تشبيه في قوله عز وجل: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[85] ذلك هو مثل ما من الله به علينا، ومثل العظمة والمنة التي ساقها الله إلينا، يوم شرح صدورنا بالإسلام، فأصبحنا أحياء قلوب ونفوس، وغيرنا أحياء بالأجساد والأشباح، وقلوبهم مظلمة، ونفوسهم ميتة، ولذلك يسيرون متخبطين في ظلمات بعضها فوق بعض، لا يرون الحق والهدى، ولا تتكشف لهم أنوار البصر والبصيرة.

قال ابن عاشور: وشرحُ الصدر للإسلام استعارة لقبول العقل والقلب هديَ الإسلام ومحبّته. وحقيقة الشرح أنه: شق اللحم، ومنه سمي علم مشاهدة باطن الأسباب وتركيبه علم التشريح لتوقفه على شق الجلد واللحم والإطلاع على ما تحت ذلك. ولما كان الإنسان إذا تحير وتردد في أمر يجدّ في نفسه غماً يتأثر منه جهازه العصبي فيظهر تَأثره في انضغاط نَفَسه حتى يصير تنفسه عسيراً ويكثر تنهده وكان عضو التنفس في الصدر، شبه ذلك الانضغاط بالضيق والانطباق فقالوا: ضاق صدره، قال تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿ ﴾[86]، وقالوا: انطبق صدره وانطبقت أضلاعه وقالوا في ضد ذلك: شرح الله صدره، وجمع بينهما قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[87]، ومنه قولهم: فلان في انشراح، أي يحس كأن صدره شُرح ووُسع. ومن رشاقة ألفاظ القرآن إيثار كلمة **(شَرح)** للدلالة على قبول الإسلام لأن تعاليم الإسلام وأخلاقه وآدابه تكسب المسلم فرحاً بحاله ومسرة برضى ربه واستخفافاً للمصائب والكوارث لجزمه بأنه على حق في أمره وأنه مثاب على ضره وأنه راج رحمة ربه في الدنيا والآخرة ولعدم مخالطة الشك والحيرة ضميره[88].

قال سيد طنطاوي (رحمه الله): ثم نفى– سبحانه– المساواة بين المؤمن والكافر، وبين المهتدى والضال، أي: أفمن شرح الله– تعالى– صدره للإسلام، وجعله مستعدا لقبول الحق فهو بمقتضى هذا الشرح والقبول صار على نور وهداية من ربه, كمن قسا قلبه وغلظ، وأصبح أسيرا للظلمات والأوهام[89].

المطلب الثاني- شرح صدر خاتم الأنبياء والرسل:

عدد الله تعالى مننه ونعمه على خاتم أنبيائه ورسله، ومنها شرح صدره ﷺ، فقال سبحانه: ﴿ ﴾[90].

فقد كان رسول الله ﷺ أسعد الناس، لا شك في هذا؛ لأن من أسباب السعادة: شرح الصدر؛ فكان من أشرح الناس صدراً، وأوسعهم قلباً، وأقرهم عيناً، وأكملهم حياةً. وسميت على هذا الأمر سورة كاملة هي سورة (الشرح).

قال الفيروزابادي (ت هـ): السورة مكية. وآياتها ثمان. وكلماتها ست وعشرون. وحروفها مائة وخمسون, وسميت لمفتتحها. معظم مقصود السورة: بيان شرح صدر المصطفى ﷺ ورفع قدره وذكره، وتبديل العسر من أمره بيسره، وأمره بالطاعة في انتظار أجره، والرغبة إلى الله- تعالى- والإقبال على ذكره[91].

وهذه ثلاث منن أخرى بعد المنن الثلاث التي جاءت في السورة قبلها (الضحى) منّها الله تعالى على رسوله ﷺ.

وأورد الرازي في معنى (شرح الصدر)[92] لرسول الله ﷺ قولين: **الأول:** ما روي أن جبريل عليه السلام أتاه وشق صدره وأخرج قلبه وغسله وأنقاه من المعاصي, ثم ملأه علماً, وإيماناً، ووضعه في صدره. والقول **الثاني:** إن المراد من شرح الصدر ما يرجع إلى المعرفة والطاعة، وبالجملة فشرح الصدر عبارة عن علمه بحقارة الدنيا وكمال الآخرة، ونظيره قوله: ﴿**فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا**﴾[93]، وتحقيق القول: أن صدق الإيمان بالله ووعده, ووعيده يوجب للإنسان الزهد في الدنيا، والرغبة في الآخرة, والاستعداد للموت وثانيها: أنه انفتح صدره حتى أنه كان يتسع لجميع المهمات لا يقلق ولا يضجر ولا يتغير، بل هو في حالتي البؤس والفرح منشرح الصدر مشتغل بأداء ما كلف به، والشرح التوسعة، ومعناه الإراحة من الهموم، والعرب تسمي الغم والهم ضيق صدر[94].

ثم بعد ذلك ذكر الرازي في معاني (شرح الصدر) هنا عدة سؤالات أوردها هنا لما فيها من عمق ودقة في الاستنباط:

الأول: لم ذكر الصدر ولم يذكر القلب؟ والجواب: لأن محل الوسوسة هو الصدر على ما قال سبحانه: ﴿ ﴾[95] فإزالة تلك الوسوسة وإبدالها بدواعي الخير هي الشرح، فلا جرم خص ذلك الشرح بالصدر دون القلب، وقال محمد بن علي الترمذي: القلب محل العقل والمعرفة، وهو الذي يقصده الشيطان، فالشيطان يجيء إلى الصدر الذي هو حصن القلب، فإذا وجد مسلكاً أغار فيه ونزل جنده فيه، وبث فيه من الهموم والغموم والحرص فيضيق القلب حيئنذ ولا يجد للطاعة لذة ولا للإسلام حلاوة، وإذا طرد العدو في الابتداء منع وحصل الأمن ويزول الضيق وينشرح الصدر ويتيسر له القيام بأداء العبودية. السؤال الثاني: لمَ قال: ﴿ ﴾، ولمَ يقل ألم نشرح صدرك؟ والجواب: من وجهين أحدهما: كأنه تعالى يقول لام بلام، فأنت إنما تفعل جميع الطاعات لأجلي كما قال: ﴿ ﴾[96]، ﴿ ﴾[97], فأنا أيضاً جميع ما أفعله لأجلك وثانيها: أن فيها تنبيهاً على أن منافع الرسالة عائدة إليه عليه السلام، كأنه تعالى قال: إنما شرحنا صدرك لأجلك لا لأجلي. السؤال الثالث: لم قال: (ولم يقل ألم أشرح؟ والجواب: إن حملناه على نون التعظيم، فالمعنى أن عظمة المنعم تدل على عظمة النعمة، فدل ذلك على أن ذلك الشرح نعمة لا تصل العقول إلى كنه جلالتها، وإن حملناه على نون الجميع، فالمعنى كأنه تعالى يقول: لم أشرحه وحدي بل أعملت فيه ملائكتي، فكنت ترى الملائكة حواليك وبين يديك حتى يقوي قلبك، فأديت الرسالة وأنت قوي القلب منشرح الصدر[98].

وعند تتبع أقوال المفسرين نجد أكثرهم يفسر (شرح الصدر) على انه: «الفسحة والبسط والتوسعة, وهو قريب من المعنى اللغوي للفظ الشرح. لكن المفسرين زادوه تفصيلا ببيان ما كان من هذا الشرح»[99].

قال الطبري: انه الشرح للهدى والإيمان ومعرفة الحق, وجعل القلب وعاء للحكمة[100].

وقال الزمخشري: «فسحناه حتى وسع عموم النبوّة ودعوة الثقلين جميعاً. أو حتى احتمل المكاره التي يتعرض لك بها كفار قومك وغيرهم: أو فسحناه بما أودعناه من العلوم والحكم، وأزلنا عنه الضيق والحرج الذي يكون مع العمى والجهل»[101].

وكما ذكر الرازي في القول الأول لمعنى الشرح وهو المعنى المادي، نجد أن من المفسرين من أضاف هذا المعنى كالنيسابوري وذكر حادثة شق الصدر[102] وكذا جاء مثل هذا عن أبي حيان نقلا عن ابن عباس (رضي الله عنهما) وجماعة: «أشارة إلى شق جبريل عليه السلام صدره في وقت صغره»[103].

وقالت بنت الشاطئ وهي تنقد هذا التأويل وترجح المعنى المعنوي للشرح: إن تتبع آيات شرح الصدر يزيدنا بعدا عن المعنى المادي للشرح, ويجعلنا أكثر طمأنينة إلى انه هدي الإيمان، ونور الحق, وراحة اليقين والسلام النفسي, وشرح الصدر بالكفر بآية النحل شاهد بأن الأمر فيه معنوي خالص[104].

المطلب الثالث- كليم الله يطلب شرح صدره:

حكي الله تعالى عن موسى عليه السلام قوله في الموضع الذي ذكرناه سابقا: ﴿ ﴾[105]، فسأل الله تعالى هنا إبدال ذلك الضيق بالشرح لتأدية مهام الرسالة لأنه يجابه أطغى شخصية عرفتها البشرية في جميع عصورها. فقال سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿ ﴾[106].

قال الزمخشري: لما أمره الله بالذهاب إلى فرعون الطاغي لعنه الله عرف أنه كلف أمراً عظيماً وخطباً جسيماً يحتاج معه إلى احتمال ما لا يحتمله إلا ذو جأش رابط، وصدر فسيح، فاستوهب ربه أن يشرح صدره ويفسح قلبه، ويجعله حليماً حمولاً يستقبل ما عسى يرد عليه من الشدائد التي يذهب معها صبر الصابر بجميل الصبر وحسن الثبات، وأن يسهل عليه في الجملة أمره الذي هو خلافة الله في أرضه وما يصحبها من مزاولة معاظم الشؤون, ومقاساة جلائل الخطوب[107].

وقال الآلوسي وهو يحاول استجلاء المعاني الإشارية لطلب موسى عليه السلام: أنه عليه السلام قد طلب شرح الصدر ليقف على دقائق المعرفة وإسرار الوحي ويقوم بمراسم الخدمة والعبادة على أتم وجه, ولا يضجر من شدائد التبليغ, وقيل أنه عليه السلام لما نصب لذلك المنصب العظيم وخوطب بما خوطب في ذلك المقام احتاج إلى تكاليف شاقة من تلقى الوحي والمواظبة على خدمة الخالق سبحانه وتعالى وإصلاح العالم السفلي فكأنه كلف بتدبير العالمين والالتفات إلى أحدهما يمنع من الاشتغال بالأخر, فسأل شرح الصدر حتى يفيض عليه من القوة ما

يكون وافيا بضبط تدبير العالمين، وقد يقال أن الأمر بالذهاب إلى فرعون قد انطوى فيه الإشارة إلى منصب الرسالة المستتبع تكاليف لائقة به منها ما هو راجع إلى الحق, ومنها ما هو منوط بالخلق, وقد استشعر موسى عليه السلام كل ذلك فبسط كف الضراعة لطلب ما يعينه على أداء ذلك على أكمل وجه، كما لا يخفى أن الصدر عند علماء الرسوم يراد منه القلب لأنه المدرك أو مما به الإدراك(108).

وهنالك أن تقارن وتتأمل بين هذه الآية والتي قبلها لتعرف فضل رسول الله محمد ﷺ على سائر الأنبياء والرسل.

المطلب الرابع- شرح الصدر بالكفر:

قال تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾(109).

قال الرازي: واعلم أن لفظ الشرح غير مختص بالجانب الحق، لأنه وارد في الإسلام في قوله: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ فَوَيۡلٞ لِّلۡقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴾(110), وفي الكفر في قوله: وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا (111).

وقال السيوطي (ت هـ) في سبب نزول هذه الآية: (وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ قال ذلك عمار بن ياسر وفي قوله: (وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا قال ذاك عبد الله بن أبي سرح(112). ونقل القرطبي قول الكلبي إنها نزلت في عبد الله بن سعد بن أبي سرح ومقيس بن صبابة وعبد الله بن خطل وقيس بن الوليد بن المغيرة كفروا بعد إيمانهم(113).

ونقل ابن الجوزي (ت597هـ) اختلاف العلماء في معنى الشرح هنا: قال قتادة من أتاه بإيثار واختيار, وقال ابن قتيبة من فتح له صدره بالقبول وقال أبو عبيدة المعنى من تابعته نفسه وانبسط إلى ذلك(114).

المبحث الرابع
الألفاظ المقاربة أو ذات الصلة

هناك عدة ألفاظ مقاربة لمعنى (الضيق) اقتصرت منها على ما له علاقة بالصدر والقلب ومشاعر الإنسان, وهي: (الحرج) و(الحصر) و(الضنك)، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم, وهناك ألفاظ أخرى تعطي معنى (الضيق) إلا انه ليس ضيق القلب أو الصدر مثل: العسر، قتر, قدر، رأيت هنا أن استثنيها من البحث.

المطلب الأول- الحرج:

ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم في إحدى عشرة آية، وهنا سأعرض لمفهومه في اللغة والاصطلاح، وأشير إلى معانيه التي وردت في آيات التنزيل الحكيم.

أولا- مفهوم الحرج:

الحرج لغة: قال ابن منظور: **(حرج)** الحِرْجُ والحَرَجُ الإِثمُ، والحارِجُ الآثم, رجل مُتَحَرِّجٌ كقولهم رجلٌ مُتَأَثِّمٌ وأَحْرَجَه أَي آثمه، وتَحَرَّجَ تأَثَّم والتحريج التضييق، وقال ابن الأَثير: الحَرَجُ في الأَصل الضيق ويقع على الإِثم والحرام وقيل الحَرَجُ أَضْيَقُ الضِّيقِ، ورجلٌ حَرَجٌ وحَرِجٌ ضَيِّق الصَّدْرِ، يَحْرَجُ حَرَجاً ضاق فلم ينشرح لخير. والحَرَجُ فيما فسر ابن عباس (رضي الله عنهما) هو الموضع الكثير الشجر الذي لا يصل إِليه الراعيةُ قال وكذلك صدر الكافر لا يصل إِليه الحكمةُ، وقال الزجاج: الحَرَجُ في اللغة أَضْيَقُ الضِّيقِ ومعناه أَنه ضَيِّقٌ جدًّا[115].

وعند التدقيق في المصطلحين نجد أن بينهما فروقا دقيقة كما أوردها أبو هلال العسكري حيث قال: **الفرق بين الحرج والضيق:** أن الحرج ضيق لا منفذ فيه مأخوذ من الحرجة وهي الشجر الملتف حتى لا يمكن الدخول فيه ولا الخروج منه، ولهذا جاء بمعنى الشك في قوله تعالى: ﴿ ﴾[116], أي شكا لان الشاك في الأمر لا ينفذ فيه, ومثله: ﴿ ﴾[117], وفي قوله تعالى: ﴿ ﴾[118], أنه أراد ضيقا لا مخرج منه وذلك أنه يتخلص من الذنب بالتوبة, فالتوبة مخرج وترك ما يصعب فعله على الإنسان بالرخص ويحتج به فيما أختلف فيه من الحوادث فقيل إن ما أدى إلى الضيق فهو منفي وما أوجب التوسعة فهو أولى[119].

الحرج اصطلاحا: هو أضيق الضيق، ومالا مدخل له، والضيق ماله مدخل كما أن الحرج ليس مطلق الضيق، بل هو ضيق خاص نعني به الضيق الشديد[120].

ثانياً- معاني الحرج في القرآن الكريم:

وقد استعمل (**الحرج**) في الكتاب العزيز في معانٍ ثلاثة[121]:

الأول: بمعنى (الضيق):

1-قال الله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[122].

2-وقال تعالى: ﴿ ﴾[123].

3-وقوله تعالى: ﴿ ﴾[124].

فان ظاهر سياق هذه الآيات يشهد بأن المراد من الحرج فيها هو ضيق الصدر.

الثاني: بمعنى (إثم)[125]:

1-كقوله تعالى: ﴿ ﴾[126].

2-وقوله تعالى: ﴿ ﴾[127].

3-وقوله تعالى: ﴿ ﴾[128].

4-وقوله سبحانه: ﴿ ﴾[129].

الثالث: بمعنى (الكلفة)[130]:

كقوله تعالى: ﴿ ﴾[131], وقوله تعالى: ﴿

﴿[132].

المطلب الثاني- حصر:

أولا- مفهوم الحصر:

1- الحصر لغة: «الحَصْرُ كالضَّرْبِ والنَّصْرِ: التَّضْييقُ والحَبْسُ عن السَّفرِ, وغيرِهِ كالا حْصارِ وأُحْصِرَ وبالتحريكِ: ضِيقُ الصَّدْرِ والبُخْلُ والعِيُّ في المَنْطِقِ، وأن يَمْتَنِعَ عن القِرَاءَةِ فلا يَقْدِرَ عليه الفِعْلُ كفَرِحَ. والحَصِيرُ: الضَّيِّقُ الصَّدْرِ كالحَصُورِ»[133].

وهناك فرق بين (الإحصار والحصر) عند اللغويين: قالوا الإحصار في اللغة منع بغير حبس، والحصر المنع بالحبس قال الكسائي: ما كان من المرض قيل فيه احصر، وقال أبو عبيدة: ما كان من مرض أو ذهاب نفقة قيل فيه احصر وما كان من سجن أو حبس قيل فيه حصر فهو محصور، وقال المبرد: هذا صحيح وإذا حبس الرجل الرجل قيل حبسه وإذا فعل به فعلا عرضه به لان يحبس قيل أحبسه وإذا عرضه للقتل قيل أقتله وسقاه إذا أعطاه إناء يشرب منه وأسقاه إذا جعل له سقيا[134].

2- الحصر اصطلاحاً: لهذه المفردة عدة تعار يف متنوعة تبعا لاشتقاقاتها أخذت منها وما يتناسب مع موضوع بحثنا, وما له علاقة بمفهوم الضيق، فالحصر والإحصار: المنع، يقال في المنع الظاهر كالعدو، والمنع الباطن كالمرض، والحصر لا يقال إلا في المنع الباطن, فهو الحبس والمنع من الحركة[135].

ثانياً- من معاني (حصر) في القرآن الكريم:

جاء هذا اللفظ في عدة آيات من كتاب الله تعالى، ومن معانيه[136]:

1- حصر بمعنى الحبس, كقوله تعالى: ﴿

﴾[137], وقوله تعالى: ﴿

﴾[138].

2-حصر بمعنى الضيق والانقباض كقوله تعالى: ﴿

﴾[139].

3-حصر بمعنى التقييد كقوله تعالى: ﴿

﴾[140].

المطلب الثالث- الضنك:

أولاً- مفهوم الضنك:

1-الضنك لغة: الضِّيقُ من كل شيء الذكر والأُنثى فيه سواء, ومعيشة ضَنْكٌ ضَيِّقة, وكل عيش من غيرِ حلٍّ ضَنْك وإِن كان واسعاً[141].

2-اصطلاحا: الضنك: النكد الشاق من العيش أو المنازل أو مواطن الحرب ونحو هذا[142].

ثانياً- معاني (ضنك) في القرآن الكريم:

وردت مفردة (ضنك) في كتاب الله تعالى في آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿

﴾[143]، وقد تعددت آراء المفسرين وأهل اللغة في معنى (ضنكا) الواردة في الآية إلا أنها تدور حول معنى الضيق والشدة[144].

المبحث الخامس
أسباب ضيق الصدر وانشراحه

وبعد هذه الجولة المباركة لا بد أن نبين أسباب ضيق الصدر وانشراحه، إذ إنه مرض قلبي، وسوف أورد هذه الأسباب على شكل نقاط موجزة لما فيها من الفوائد الجمة:

فأعظم أسباب شرح الصدر:

1- التوحيد وعلى حسب كماله وقوته وزيادته يكون انشراح صدر صاحبه قال الله تعالى: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[145]، وقال تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[146].

فالهدى والتوحيد من أعظم أسباب شرح الصدر, والشرك والضلال من أعظم أسباب ضيق الصدر وانحراجه.

2- ومنها: النور الذي يقذفه الله في قلب العبد وهو نور الإيمان فإنه يشرح الصدر ويوسعه ويفرح القلب فإذا فقد هذا النور من قلب العبد ضاق وحرج وصار في أضيق سجن وأصعبه فيصيب العبد من انشراح صدره بحسب نصيبه من هذا النور وكذلك النور الحسي والظلمة الحسية هذه تشرح الصدر وهذه تضيقه.

3- العلم فإنه يشرح الصدر ويوسعه حتى يكون أوسع من الدنيا والجهل يورثه الضيق والحصر والحبس فكلما اتسع علم العبد انشرح صدره واتسع، وليس هذا لكل عالم بل للعلم الموروث عن الرسول ﷺ وهو العلم النافع فأهله أشرح الناس صدرا وأوسعهم قلوبا وأحسنهم أخلاقا وأطيبهم عيشا.

4- الإنابة إلى الله سبحانه ومحبته بكل القلب, والإقبال عليه والتنعم بعبادته فلا شيء أشرح لصدر العبد من ذلك حتى إنه ليقول أحيانا: إن كنت في الجنة في مثل هذه الحالة فإني إذا في عيش طيب, وللمحبة تأثير عجيب في انشراح الصدر, وطيب النفس, ونعيم القلب لا يعرفه إلا من له حس به, وكلما كانت المحبة أقوى وأشد كان الصدر أفسح وأشرح.

5-ومن أعظم أسباب ضيق الصدر: الإعراض عن الله تعالى وتعلق القلب بغيره والغفلة عن ذكره ومحبة سواه, فإن من أحب شيئا غير الله عذب به وسجن قلبه في محبة ذلك الغير, فما في الأرض أشقى منه ولا أكسف بالا ولا أنكد عيشا ولا أتعب قلبا فهما محبتان: محبة هي جنة الدنيا وسرور النفس ولذة القلب ونعيم الروح وغذاؤها ودواؤها بل حياتها وقرة عينها، وهي محبة الله وحده بكل القلب وانجذاب قوى الميل والإرادة والمحبة كلها إليه، ومحبة هي عذاب الروح وغم النفس وسجن القلب, وضيق الصدر وهي سبب الألم والنكد والعناء وهي محبة ما سواه سبحانه.

6-ومن أعظم أسباب شرح الصدر دوام ذكر الله سبحانه على كل حال وفي كل موطن فللذكر تأثير عجيب في انشراح الصدر ونعيم القلب, وللغفلة تأثير عجيب في ضيقه وحبسه وعذابه[147].

فالله تعالى يقول: ﴿

﴾[148].

قال ابن الجوزي: في هذا الذكر قولان: أحدهما: أنه القرآن، والثاني: ذكر الله على الإطلاق. وفي معنى هذه الطمأنينة قولان: أحدهما أنها الحب له والأنس به، والثاني: السكون إليه من غير شك بخلاف الذين إذا ذكر الله اشمأزت قلوبهم[149].

ذِكرُ الله عز وجل يشرح صدرك، أما ترى نفسك إذا كنت ضائقاً مهتماً، وعندك مشاكل، فإذا قلت: لا إله إلا الله أستغفر الله العظيم وأتوب إليه، لا حول ولا قوة إلا بالله، تشعر بأنه يوجد مثل الماء البارد ينصب على جوفك، تشعر براحة وطمأنينة فهذا الشرح يأتي من مرة، فكيف لو أنك تداوم على ذكر الله؟ وكيف لو أنك ملازم لذكر الله؟ ﴿

﴾[150], فما دام أنك مع الله فكيف يضيق صدرك؟ هل يضيق صدرك وأنت مع من يشرح الصدور؟ هل تضيق أمورك وأنت مع من بيده مقاليد الأمور؟ أبداً والله! ولكن ما الذي يسبب لك ضيق الصدر؟ إنه الغفلة وعدم الذكر، والغناء، وقراءة الصحف والمجلات الرخيصة العارية والقصص والروايات التافهة التي يضيق من جرائها الصدر[151].

7- ومنها: الإحسان إلى الخلق ونفعهم بما يمكنه من المال والجاه والنفع بالبدن وأنواع الإحسان فإن الكريم المحسن أشرح الناس صدرا وأطيبهم نفسا وأنعمهم قلبا والبخيل الذي

ليس فيه إحسان أضيق الناس صدرا وأنكدهم عيشا وأعظمهم هما وغما؛ وقد ضرب رسول الله ﷺ في الصحيحين مثلا للبخيل والمتصدق بقوله: «**مثل البخيل والمنفق كمثل رجلين عليهما جبتان من حديد من ثديهما إلى تراقيهما فأما المنفق فلا ينفق إلا سبغت أو وفرت على جلده حتى تخفي بنانه وتعفو أثره. وأما البخيل فلا يريد أن ينفق شيئا إلا لزقت كل حلقة مكانها فهو يوسعها ولا تتسع**»(152)، قال المحقق مصطفى ديب البغا بهامش الحديث معلقا: «والمعنى أن الجواد الكريم إذا هم بالنفقة انشرح لذلك صدره وطاوعته يداه فامتدتا بالعطاء وأما البخيل فإذا حدث نفسه بالصدقة ضاق صدره وانقبضت يده»(153).

وقال ابن القيم(154) أيضا وهو يتحدث عن الصدقة وآثارها: والمتصدق كلما تصدق بصدقة انشرح لها قلبه وانفسح بها صدره فهو بمنزلة اتساع تلك الجبة عليه فكلما تصدق اتسع وانفسح وانشرح، وقوي فرحه وعظم سروره ولو لم يكن في الصدقة إلا هذه الفائدة وحدها لكان العبد حقيقا بالاستكثار منها والمبادرة إليها، وقد قال تعالى: ﴿ ﴾(155).

8- ومنها الشجاعة فإن الشجاع منشرح الصدر, واسع البطن متسع القلب، والجبان: أضيق الناس صدراً, وأحصرهم قلبا لا فرحة له ولا سرور ولا لذة له ولا نعيم إلا من جنس ما للحيوان البهيمي، وأما سرور الروح ولذتها ونعيمها وابتهاجها فمحرم على كل جبان كما هو محرم على كل بخيل وعلى كل معرض عن الله سبحانه غافل عن ذكره جاهل به وبأسمائه تعالى وصفاته, ودينه متعلق القلب بغيره، وإن هذا النعيم والسرور يصير في القبر رياضا وجنة، وذلك الضيق والحصر ينقلب في القبر عذابا وسجنا, فحال العبد في القبر كحال القلب في الصدر نعيما وعذابا وسجنا وانطلاقا، ولا عبرة بانشراح صدر هذا لعارض ولا بضيق صدر هذا لعارض فإن العوارض تزول بزوال أسبابها، وإنما المعول على الصفة التي قامت بالقلب توجب انشراحه وحبسه فهي الميزان والله المستعان.

9- ومنها بل من أعظمها: **إخراج دغل القلب من الصفات المذمومة** التي توجب ضيقه وعذابه وتحول بينه وبين حصول البرء فإن الإنسان إذا أتى الأسباب التي تشرح صدره ولم يخرج تلك الأوصاف المذمومة من قلبه لم يحظ من انشراح صدره بطائل وغايته أن يكون له مادتان تعتوران على قلبه وهو للمادة الغالبة عليه منهما.

10- ترك فضول النظر والكلام والاستماع والمخالطة والأكل والنوم فإن هذه الفضول تستحيل آلاماً وغموماً وهموماً في القلب تحصره, وتحبسه وتضيقه ويتعذب بها بل غالب عذاب الدنيا والآخرة منها؛ فما أضيق صدر من ضرب في كل آفة من هذه الآفات بسهم، وما أنكد عيشه وما أسوأ حاله وما أشد حصر قلبه وما أنعم عيش من ضرب في كل خصلة من تلك الخصال المحمودة بسهم وكانت همته دائرة عليها حائمة حولها وبينهما مراتب متفاوتة لا يحصيها إلا الله تعالى(156).

الخاتمة

بعد هذه الرحلة في عالم القرآن الكريم، وتفسيراته العظيمة ومدارسة أقوال العلماء العارفين بكتاب الله العزيز، يمكن أن نبدأ في تحرير النتائج النهائية المأخوذة من مباحثها ونجملها فيما يأتي:

إنّ دراسة الآيات القرآنية المتعلقة بالحالة النفسية يمكن أن تفتح الباب إلى دراسات جديدة في علم النفس القرآني.

عناية القرآن الكريم بضيق الصدر وانشراحه وما له صلة بهما ويظهر ذلك من خلال الآيات القرآنية الكثيرة.

لقد أسبغ الله علينا نعمه ظاهرة وباطنه، ومن تلك النعم انشراح الصدر بالإسلام.

وقد اقترنت لفظة الضيق والشرح في آية واحدة ووراء ذلك مطالب إعجازية علمية وأهداف عقدية مقصودة.

وأخيرا فهناك أسباب تجعل الصدر منشرحا وأسباب تجعله ضيقا.

وبعد: فاني في خاتمة هذا البحث، آمل أن أكون قد وفقت إلى تقديم صورة واضحة عن ضيق الصدر وانشراحه راجيا من الله تعالى أن يجعله موضع الرضا والقبول، فأن أصبت فذاك ما كنتُ أبغي، وهو من فضل الله تعالى، وما كان فيه من هفوات فهو من نفسي، وحسبي إني توخيت الصواب. وأسال الله تعالى إن يهديني إلى سواء السبيل، انه نعم المولى ونعم المجيب. وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

( ) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، 1423هـ/ 2002م: / .

(2) سورة هود: من الآية ١٢.

(3) سورة النحل: من الآية ١٢٧.

( ) ينظر: لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر, ط1، بيروت: / – .

( ) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، للحسين بن محمد بن الفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، دار القلم, دمشق: 2/ 18.

( ) ينظر: معجم لغة الفقهاء، لمحمد قلعجي, دار النفائس للطباعة والنشر, بيروت, ط , لبنان, 1408هـ/ 1988م: ص .

( ) مفردات ألفاظ القران: / , وينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي, طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة– مصر، م: / .

( ) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي, تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية: / .

( ) ينظر: المصدر نفسه: / .

( ) غريب الحديث، لعبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: د.عبد الله الجبوري, مطبعة العاني, ط1، بغداد، 1397هـ: / , والفائق في غريب الحديث والأثر، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت538هـ), تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، ط2، لبنان: / .

( ) ينظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لأبي العباس أحمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة، الحسني (ت1224هـ)، دار الكتب العلمية للنشر, بيروت– لبنان, 2005م: / .

( ) ينظر: التوقف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرءوف المناوي، تحقيق: د.محمد رضوان, دار الفكر المعاصر, ط1، بيروت– دمشق، 1410هـ: ص .

(13) سورة الحج: من الآية 46.

(14) سورة آل عمران: من الآية ١٦٧.

(15) سورة القصص: من الآية ٢٣.

( ) ينظر: لسان العرب: / , (مادة صدر).

( ) ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار, تحقيق: مجمع اللغة العربية: / .

(18) جَوارِحُ الإِنسان أَعضاؤُه وعَوامِلُ جسده كيديه ورجليه واحدتها جارحة لأَنهن يَجْرَحْن الخير والشر أَي يكسبنه. ينظر: لسان العرب: / .

( ) ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: / ، والمعجم الوسيط: / .

(20) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لمحمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة, مطبعة دار الكتب المصرية، 1364هـ: ص424.

( ) الفروق في اللغة، لأبي هلال العسكري، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت): / .

( ) مفردات ألفاظ القرآن: / .

( ) التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور, الدار التونسية للنشر، م: / .

(24) سورة الأنعام: آية ١٢٥.

(25) سورة الأنعام: من الآية ١٢٢.

(26) سورة الأنعام: من الآية ١٢٤.

(27) سورة يونس: الآية 96– 97.

(28) سورة الأنعام: الآية 111.

( ) التحرير والتنوير: / .

(30) سورة الزمر: الآية 22.

(31) سورة النحل: من الآية 106.

( ) ينظر: التفسير الكبير، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي، دار الفكر, ط1, بيروت, 1401هـ/ 1981م: 6/ .

( ) ينظر: التحرير والتنوير: / .

( ) ينظر: لسان العرب: / (مادة حرج).

( ) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي, دار هجر للطباعة والنشر, ط1, 1422هـ/ 2001م: / – .

( ) ينظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية (ت751هـ), تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعماني, دار الفكر، بيروت– لبنان, 1398هـ/ 1978م: / .

(37) ينظر: الحجة للقراء السبع، لأبي علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي (ت377هـ), تحقيق: بدر الدين قهوجي, بشير جويحابي, دار المأمون للتراث، ط1، دمشق– بيروت، 1419هـ/ 1999م: 3/ 399– 401.

( ) تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة, دار طيبة للنشر والتوزيع, ط2, 1420هـ/ 1999م: / .

(39) سورة فاطر: من الآية 10.

(40) حجة القراءات، لعبد الرحمن بن محمد بن زنجلة أبو زرعة (المتوفى: 403هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة, ط2، بيروت، 1402هـ/ 1982م: 1/ 271.

( ) التفسير الكبير: / .

( ) ينظر: معاني القرآن، لأبي جعفر النحاس، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، ط1، مكة المكرمة, 1409هـ: / .

( ) ينظر: روح المعا ني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان: / .

( ) ينظر: قضايا وأراء، السنة أكتوبر ، العدد ، من رجب هـ، من أسرار القرآن، الإشارات الكونية في القرآن الكريم ومغزى دلالتها العلمية، ، بقلم د.زغلول النجار.

(45) سورة التوبة: آية 25.

( ) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعلي بن أحمد الواحدي، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، ط1, دمشق– بيروت, 1415هـ: / .

( ) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر، بيروت– لبنان: / .

[48] سورة التوبة: آية 118.

( ) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر القرطبي, تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي, مؤسسة الرسالة, ط1، بيروت– لبنان، 1427هـ/ 2006م: / .

( ) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: / – .

[51] سورة هود: آية 77.

( ) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي, تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر, بيروت, 1415هـ/ 1995م: / .

[53] جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 12/ 494.

[54] سورة العنكبوت: آية 33.

( ) ينظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان: / .

[56] سورة النحل: آية 127.

[57] سورة النحل: الآيات 126– 128.

( ) ينظر: أسباب النزول، لعلي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي (ت467هـ)، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان, دار الإصلاح, ط , الدمام، هـ/ م: / ، ومعالم التنزيل: لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ), تحقيق: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش, دار طيبة للنشر, ط4, 1417هـ/ 1997م: / .

[59] سورة الحجر: آية 97.

( ) ينظر: التحرير والتنوير: / .

[61] سورة النمل: آية 70.

( ) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/ 2000م: / .

( ) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لإبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت, 1415هـ/ 1995م: / .

(64) سورة الفرقان: آية 13.

( ) ينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: / .

( ) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1413هـ/ 1993م: 4/ .

(67) سورة الطلاق: آية 6.

( ) ينظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: / .

(69) معاني القرآن، ليحيى بن زياد الفراء، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي نجا، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة: 5/ 116.

(70) عند التدقيق في هذا الكلام وجدت أن الأخفش قد فسر (الوُجْد) بمعنى: المقدِرة, أي مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُم مِمَّا تَقْدِرُون عليه وليس كما قال الماوردي. ينظر: معاني القرآن، لسعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط (ت215هـ)، تحقيق: د.هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي بالقاهرة: 4/ 32.

( ) النكت والعيون، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان: / .

(72) سورة الحجر: آية 97.

( ) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: / .

(74) سورة الحجر: الآيات 98– 99.

( ) ينظر: التفسير الكبير: / .

(76) سورة الشعراء: الآيات 12– 14.

( ) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين أبي الخير عبدا لله بن عمر بن محمد البيضاوي، دار الفكر، بيروت– لبنان: / .

( ) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: / .

(79) سورة الأنعام: آية 125.

( ) ينظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: / .

( ) ينظر: المصدر نفسه: / .

(82) سورة الزمر: آية 22.

( ) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: / .

(84) سورة الزمر: من الآية 22.

(85) سورة الإنعام: آية 122.

(86) سورة الشعراء: آية 13.

(87) سورة الأنعام: آية 125.

( ) ينظر: التحرير والتنوير: / .

( ) ينظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، لمحمد سيد طنطاوي، نهضة مصر للنشر والتوزيع، القاهرة– مصر: / .

(90) سورة الشرح: آية 1.

( ) ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: / .

( ) للمزيد عن حادثة شق الصدر ينظر: تفسير القرآن العظيم: / .

(93) سورة الأنعام: من الآية 125.

( ) ينظر: التفسير الكبير: / .

(95) سورة الناس: آية 5.

(96) سورة الذاريات: من الآية 56.

(97) سورة طه: من الآية 14.

( ) ينظر: التفسير الكبير: / .

(99) التفسير البياني للقرآن الكريم، لعائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ, دار المعارف، ط7, القاهرة– مصر، 1990م: 1/ 58.

(100) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 42/ 492.

(101) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: 6/ 396.

(102) ينظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين النيسابوري، تحقيق: الشيخ زكريا عميران, دار الكتب العلمية, ط1, بيروت– لبنان, 1416هـ/ 1996م: 6/ 266.

(103) تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي (ت745هـ), تحقيق: الشيخ عادل احمد عبد الموجود, الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية, ط1، بيروت، 1413هـ/ 1993م: 8/ 483.

( ) ينظر: التفسير البياني للقرآن الكريم: / .

(105) سورة الشعراء: آية 13.

(106) سورة طه: آية 25.

( ) ينظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: / .

( ) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: / .

(109) سورة النحل: آية 106.

(110) سورة الزمر: آية 22.

( ) ينظر: التفسير الكبير: / .

( ) ينظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لعبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت– لبنان، 1993م: / , ولباب النقول في أسباب النزول، لعبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، دار إحياء العلوم، بيروت– لبنان: ص .

( ) ينظر: الجامع لإحكام القرآن: / .

( ) ينظر: زاد المسير في علم التفسير، لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، الناشر المكتب الإسلامي, ط3، بيروت– لبنان, 1404هـ: / .

( ) ينظر: لسان العرب: / , (مادة حرج).

(116) سورة النساء: من الآية 65.

(117) سورة الأعراف: آية 2.

(118) سورة الحج: من الآية 78.

( ) ينظر: الفروق في اللغة: / .

( ) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: / – ، والتوقف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي. تحقيق: د.محمد رضوان, دار الفكر المعاصر, ط ، بيروت– دمشق، هـ: / ، ومعجم لغة الفقهاء: / .

( ) ينظر: بصائر ذوي التمييز قي لطائف الكتاب العزيز: / .

(122) سورة الأنعام: آية 125.

(123) سورة الأعراف: آية 2.

(124) سورة النساء: آية 65.

(125) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: 11/ 623، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: 7/ 329.

(126) سورة التوبة: آية 91.

(127) سورة النور: من الآية 61.

(128) سورة الأحزاب: آية 38.

(129) سورة الفتح: آية 17.

(130) قال الشنقيطي عن معنى (الحرج) هنا: «وقد بين تعالى في هذه الآية الكريمة: أن هذه الحنيفية السمحة التي جاء بها سيدنا محمد ﷺ، أنها مبنية على التخفيف والتيسير، لا على الضيق والحرج. وقد رفع الله فيها الآصار والأغلال التي كانت على من قبلنا». أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: / .

(131) سورة الحج: من الآية 78.

(132) سورة المائدة: من الآية 6.

( ) القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت: / (مادة حصر).

( ) ينظر: الفروق في اللغة: 1/ 126.

( ) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: / ، والتوقف على مهمات التعاريف: ص .

( ) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: / .

(137) سورة البقرة: من الآية 196.

(138) سورة البقرة: من الآية 273.

(139) سورة النساء: من الآية 90.

(140) سورة التوبة: من الآية 5.

( ) ينظر: لسان العرب: / .

( ) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: / .

(143) سورة طه: آية 124.

( ) ينظر: لسان العرب: / , وفتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: / .

(145) سورة الزمر: آية 22.

(146) سورة الأنعام: آية 125.

( ) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية (ت751هـ), تحقيق: شعيب الارنأؤوط، عبد القادر الارنأؤوط، مكتبة المنار الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط14، 1408هـ/ 1986م: / – .

(148) سورة الرعد: آية 28.

( ) ينظر: زاد المسير في علم التفسير: / .

(150) سورة البقرة: من الآية 252.

( ) ينظر: موسوعة الخطب والدروس، دروس للشيخ سعيد بن مسفر، جمعها ورتبها الشيخ علي بن نايف: / .

(152) صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق وتعليق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة, ط3, بيروت، 1407هـ/ 1987م: 2/ 523، باب مثل المتصدق والبخيل، وصحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري, تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي, دار إحياء التراث العربي، بيروت: / , كتاب الزكاة باب مثل المنفق والبخيل.

(153) هامش تحقيق صحيح البخاري: 2/ 523.

( ) ينظر: الوابل الصيب من الكلم الطيب، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: محمد عبد الرحمن عوض، دار الكتاب العربي, ط1، 1405هـ/ 1985م: ص .

(155) سورة الحشر: من الآية 9.

( ) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد: / .

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
2. أسباب النزول، لعلي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي (ت467هـ), تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان, دار الإصلاح، ط , الدمام, هـ/ م.
3. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي, تحقيق: مكتب البحوث والدراسات, دار الفكر، بيروت، 1415هـ/ 1995م.
4. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين أبي الخير عبدا الله بن عمر بن محمد البيضاوي، دار الفكر, بيروت– لبنان.
5. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لأبي العباس أحمد بن محمد بن المهدي ابن عجينة الحسني (ت1224هـ)، دار الكتب العلمية, بيروت– لبنان, 2005م.
6. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت817هـ), طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة– مصر، 1964م.
7. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين, دار الهداية.
8. تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي (ت745هـ), تحقيق: الشيخ عادل احمد عبد الموجود, الشيخ علي محمد معوض, دار الكتب العلمية, ط1، بيروت, 1413هـ/ 1993م.
9. تفسير البغوي، لأبي القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز بن المرزبان بن سابور البغوي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت.

10. التفسير البياني للقرآن الكريم، لعائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ, دار المعارف, ط7, القاهرة– مصر, 1990م.
11. تفسير التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور, الدار التونسية للنشر، 1984م.
12. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت774هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة, دار طيبة للنشر والتوزيع, ط2, 1420هـ/ 1999م.
13. التفسير الكبير، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (604هـ), دار الفكر, ط1، بيروت, 1401هـ/1981م.
14. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، لمحمد سيد طنطاوي، نهضة مصر للنشر والتوزيع، القاهرة– مصر.
15. التوقف على مهمات التعاريف، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د.محمد رضوان, دار الفكر المعاصر, ط1، بيروت– دمشق, 1410هـ.
16. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: ابن عثيمين, مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/ 2000م.
17. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ), تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي, دار هجر للطباعة والنشر, ط1, 1422هـ/ 2001م.
18. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر القرطبي (ت671هـ), تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي, مؤسسة الرسالة, ط1، بيروت– لبنان، 1427هـ/ 2006م.
19. الحجة للقراء السبع، لأبي علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي (ت377هـ), تحقيق: بدر الدين قهوجي, بشير جويحابي, دار المأمون للتراث، ط1، دمشق– بيروت, 1419هـ/ 1999م.
20. حجة القراءات، لعبد الرحمن بن محمد بن زنجلة أبو زرعة (ت403هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة, ط2، بيروت، 1402هـ/ 1982م.

21. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لعبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت– لبنان، 1993م.
22. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان.
23. زاد المسير في علم التفسير، لعبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت597هـ)، الناشر المكتب الإسلامي، ط3، بيروت– لبنان، 1404هـ.
24. زاد المعاد في هدي خير العباد، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية (ت751هـ), تحقيق: شعيب الارنأؤوط، عبد القادر الارنأؤوط، مكتبة المنار الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط14، 1408هـ/ 1986م.
25. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية (ت751هـ), تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعماني، دار الفكر, بيروت– لبنان, 1398هـ/ 1978م.
26. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق وتعليق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ط3، اليمامة– بيروت، 1407هـ/ 1987م.
27. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري, تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي, دار إحياء التراث العربي، بيروت.
28. غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، تحقيق: الشيخ زكريا عميران, دار الكتب العلمية, ط1, بيروت– لبنان, 1416هـ/ 1996م.
29. غريب الحديث لابن قتيبة، لعبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ), تحقيق: د.عبد الله الجبوري, مطبعة العاني, ط1، بغداد، 1397هـ.
30. الفائق في غريب الحديث والأثر، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت538هـ), تحقيق: علي محمد البجاوي, و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة, ط2، بيروت– لبنان.
31. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر، بيروت– لبنان.

32. الفروق في اللغة، لأبي هلال العسكري (ت518هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
33. القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
34. قضايا وأراء، السنة 2001م، أكتوبر 8، العدد 126, 1422هـ، 21 من رجب, من أسرار القرآن، الإشارات الكونية في القرآن الكريم ومغزى دلالتها العلمية، 21، د.زغلول النجار.
35. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
36. لباب النقول في أسباب النزول، لعبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، دار إحياء العلوم، بيروت– لبنان.
37. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر, ط1، بيروت– لبنان.
38. معالم التنزيل، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ), تحقيق: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش, دار طيبة للنشر والتوزيع, ط4, 1417هـ/ 1997م.
39. معاني القرآن، لأبي جعفر النحاس (ت338هـ)، تحقيق: محمد علي الصابوني دار النشر: جامعة أم القرى، ط1, مكة المكرمة، 1409هـ.
40. معاني القرآن، لسعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط (ت215هـ)، تحقيق: د.هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، بالقاهرة.
41. معاني القرآن، ليحيى بن زياد الفراء، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي نجا، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة.
42. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان, 1413هـ/ 1993م.
43. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار, تحقيق: مجمع اللغة العربية.

44. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ), تحقيق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، 1423هـ/ 2002م.
45. معجم لغة الفقهاء، لمحمد قلعجي، دار النفائس للطباعة والنشر, ط2, بيروت– لبنان, 1408هـ/ 1988م.
46. مفردات ألفاظ القرآن، للحسين بن محمد بن الفضل المعروف بالراغب الأصفهاني, دار القلم, دمشق.
47. موسوعة الخطب والدروس، دروس للشيخ سعيد بن مسفر، جمعها ورتبها الشيخ علي بن نايف, د.ط, ت.
48. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لإبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (ت885هـ), تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان, 1415هـ/1995م.
49. النكت والعيون، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي (ت450هـ)، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.
50. الوابل الصيب من الكلم الطيب، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: محمد عبد الرحمن عوض، دار الكتاب العربي, ط1، 1405هـ/ 1985م.
51. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعلي بن أحمد الواحدي أبي الحسن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية, ط1، دمشق– بيروت، 1415هـ.

الفخر بالنفس في القرآن الكريم
دراسة موضوعية

م.م. عمار محمد صالح
مركز البحوث والدراسات الإسلامية - مبدأ

المقدمة

الحمد لله الواحد القهار مكور الليل على النهار تبصرة وذكرى لأولى الأبصار والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأخيار وآله وصحبه الأطهار, فأن موضوع الفخر بالنفس منه ما هو ممدوح وما هو مذموم وسأتناولها بالبحث والبيان من خلال آيات القرآن البينات وقد قسمت البحث على مبحثين تناولت في الأول الفخر المذموم وفي الثاني الفخر المحمود وتجدر الإشارة إلى ان الفخر المذموم ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول– الآيات المتعلقة بفخر إبليس اللعين وتكبره وورد هذا في عدد من الآيات وهي:

1. قال تعالى: ﴿ قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين (١٢) ﴾[1].
2. قال تعالى: ﴿ قال يا إبليس ما لك ألا تكون مع الساجدين (٣٢) قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون (٣٣) ﴾[2].
3. قال تعالى: ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو بئس للظالمين بدلا (٥٠) ﴾[3].
4. قال تعالى: ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون (٧٣) إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين (٧٤) قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين (٧٥) قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين (٧٦) ﴾[4].

وسأختار أحدى هذه الآيات للدراسة إذ أن المراد بيان العلاقة بين غرور إبليس وكبره وبين عصيانه لأمر الله تعالى لاسيما وأن الغرور متعلق بالكبر الذي هو بطر الحق وغمط الناس والغرور مظهر من مظاهر الكبر.

القسم الثاني: آيات متفرقة تشير إلى الفخر المذموم لطوائف متفرقة وسأتناولها جميعاً.

وأما الفخر المحمود فهو وارد في القرآن في مواضع سأتناولها في المبحث الثاني أن شاء الله تعالى وحسبي حسن النية وسلامة القصد ومن الله التوفيق.

تمهيد
تعريف الفخر في اللغة والاصطلاح

قال ابن فارس: «(فخر): الفاء والخاء والراء أَصلٌ صحيحٌ، وهو يدلُّ على عِظَم وقِدم. من ذلك الفخر. ويقولون في العبارة عن الفَخْر: هو عَدُّ القديم، وهو الفَخَر أيضاً. قال أبو زيد[5]: فَخَرت الرَّجلَ على صاحبه أَفْخَرُه فخراً أي فضَّلتُه عليه»[6].

وقال ابن سيده: والفُخْر والفَخارة والفِخِّيرى: التمدّح بالخصال، فخَر يفخَر فخْراً فهو فاخِر وفَخور وافتخر وتفاخَر القوم: فخَر بعضُهم على بعض. وفاخَرْته: عارضْتُه بالفَخْر. وفاخَرَني ففخرْته أفخُره فخْراً كنت أفخر منه وأفخرته عليه. وفخرْته أفخَره فخْراً: فضّلته. والفَخير: المغلوب بالفخْر والمفخَرة. والمفخُرة: ما يُفخَر به. وإنّ فيه لفُخْرة: أي فخْراً. وإنه لذو فُخْرة: أي فخْر، والجمع فُخَر[7].

وقال ابن السكيت: فاخَرتُ الرجل فَفَخَرْتُهُ أَفْخُرُهُ فَخْراً، إذا كنت أكرم منه أباً وأمًّا. وأَفْخَرْتُهُ على فلانٍ: إذا فضَّلته عليه في الفَخْرِ. وكذلك فَخَّرْتُهُ عليه تَفْخيراً[8].

ومن عرض مجمل أقوال أئمة اللغة يظهر أن الفخر هو التمدُّح بالخصال[9]. والفخر: مصدر فخر، والاسم الفَخَار بالفتح، وهو المباهاة بالمكارم والمناقب من حسب ونسب وغير ذلك، إما في المتكلم أو في آبائه.

الفخر في الاصطلاح:

عرف الجرجاني الفخر بقوله: «الفخر: التطاول على الناس بتعديد المناقب»[10].

وعرفه المناوي بذات التعريف[11].

وعرفه الأحمد نكري بتعريف مقارب إذ قال: «الاستعظام على الناس بتعديد المناقب»[12].

وقال الراغب: «الفخر المباهاة في الأشياء الخارجة عن الإنسان كالمال والجاه»[13].

إن الإنسان قد يفتخر بنسبه، وقد يفتخر بنفسه، أي: بالخصال التي اتصف بها والدرجات التي نالها من الدين والدنيا، والأول هو الفخر العظامي؛ لأنه افتخار بالعظام والرفات، والثاني هو الفخر العصامي. وهو مأخوذ من عصام صاحب النعمان، وكان يقول:

نَفــــسُ عِصـــــامٍ سَـــــوَّدَت عِصــــاما وَعَلَّمَتــــــــهُ الكَـــــرَّ وَالإِقـــــداما[14]

فكل من جاءه السؤدد من تلقاء نفسه فهو مثل عصام هذا، ففخره عصامي. والحق أن كرم النسب فضيلة قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾[15]، ووصفُ الإنسان وسعيُه هو الشأنُ، والنسبُ زيادة، فإلغاء النسب رأساً جور، والاقتصار عليه عجز، والصواب ما قال عامر بن الطفيل:

إِنّـــي وَإِن كُنـــتُ اِبـــنَ سَـــيِّدِ عـــامِرٍ وَفارِسَـــها المَنـــدوبَ فـــي كُـــلِّ مَوكِـــبِ
فَمـــا سَـــوَّدَتني عـــامِرٌ عَـــن قَرابَـــةٍ أَبـــى اللَـــهُ أَن أَسمـــو بِـــأُمٍّ وَلا أَبِ
وَلَكِنَّنـــي أَحمـــي حِماهـــا وَأَتَّقـــي أَذاهـــا وَأَرمـــي مَـــن رَماهـــا بِمَنكِـــبِ[16]

المبحث الأول
الفخر المذموم

المطلب الأول- فخر إبليس:

قال تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾[17].

أولاً- المعنى العام:

هذه الآية مثال على الاستكبار المبني على قياس فاسد مثل قياس إبليس نفسه على عنصره، الذي هو النار، وقياسه آدم على عنصره، الذي هو الطين، واستنتاجه من ذلك أنه خير من آدم. ولا ينبغي أن يؤمر بالسجود لمن هو خير منه، مع وجود النص الصريح الذي هو قوله تعالى: ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[18]، وهذا يسمى في اصطلاح الأصوليين فاسد الاعتبار والخلف للنص أو لإجماع دعا فساد الاعتبار كل من وعى، فكل من رد نصوص الوحي بالأقيسة فسَلَفُه في ذلك إبليس، وقياس إبليس هذا لعنه الله باطل من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه فاسد الاعتبار. لمخالفة النص الصريح.

الثاني: أنّا لا نسلم أن النار خير من الطين، بل الطين خير من النار. لأن طبيعتها الخفة والطيش والإفساد والتفريق، وطبيعته الرزانة والإصلاح فتودعه الحبة فيعطيكها سنبلة والنواة فيعطيكها نخلة. وإذا أردت أن تعرف قدر الطين فانظر إلى الرياض الناضرة وما فيها من الثمار اللذيذة، والأزهار الجميلة، والروائح الطيبة، تعلم أن الطين خير

من النار.

الثالث: «أنّا لو سلمنا تسليماً جدلياً أن النار خير من الطين: فإنه لا يلزم من ذلك أن إبليس خير من آدم. لأن شرف الأصل لا يقتضي شرف المطلب، بل قد يكون الأصل رفيعاً والمطلب وضيعاً»[19].

قال الشاعر:

لئن فخرتَ بآباءٍ لهم شرفاً قلنا: صدقت ولكن بئس ما ولدوا[20]

وقد أثارت هذه الآية جملة من الأسئلة الافتراضية يندر ورودها في غيرها من الآيات، منها؟

قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾.

إن قيل: لم سأله الله تعالى عن المانع من السجود وهو عالم بما منعه؟

أجيب: بأنه للتوبيخ ولإظهار معاندته وكفره وكبره وافتخاره بأصله وازدرائه أصل آدم– عليه الصلاة والسلام–[21].

وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ﴾.

إن قيل: كيف يكون قوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ جواباً لـ﴿مَا مَنَعَكَ﴾، وإنما الجواب أن يقول منعني كذا؟

أجيب: بأنه جواب من حيث المعنى استأنف به استبعاداً لأن يكون مثله مأموراً بالسجود لمثله كأنه قال المانع: إني خير منه، ولا يحسن للفاضل أن يسجد للمفضول، فكيف يحسن أن يؤمر به، فهو الذي سنّ التكبر. وقال: بالحسن والقبح العقليين أوّلاً، وعلل الخيرية بقوله تعالى ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ﴾، فهي أغلب أجزائي وهي مشرقة مضيئة عالية غالبة ﴿وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾، أي: هو أغلب أجزائه، وهو كدر مظلم سافل مغلوب، فكل منهما مركب من العناصر الأربعة، فالإضافة إلى ما ذكر باعتبار الجزء الغالب[22].

وإن قيل: ما الذي دفعه إلى هذا القياس؟

فالجواب: إنه الحسد؛ لأن الشيطان إنما قال ذلك حسداً لآدم[23].

وقوله تعالى: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾.

هل كان إبليس يسجد لمخلوق من نار؟

الجواب لا، لأنه بيَّن فضيلته في زعمه بقوله: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾، يعني لو كان مخلوقاً من نار لَمَا سجدتُ له؛ لأنه مخلوق مثلي، فكيف أسجد لمَن هو دوني[24]؟

ثانياً– الدروس المستفادة من الآية:

1. الآية تبين نهج من زاغ عن طريق الصواب، وتذرع بالحجج التافهة، وبالآراء الموهومة التي لا تقنع إلا نفسه من أجل تمرير ما يريده مدفوعاً بالمنافع الشخصية، أو توافقاً مع أهوائه.
2. المشركون تعاملوا مع فقراء المؤمنين بهذه المعاملة أيضاً، فقالوا: كيف نجالسُ هؤلاء الفقراء، مع أنَّا من أنساب شريفة، وهم من أنساب نازلة، ونحن أغنياء، وهم فقراء؟ فذكر الله هذه القصة؛ تنبيهاً على أنَّ هذه الطريقة بعينها طريقة إبليس[25].
3. لا نزال نسمع اليوم أشخاصاً يرومون التعالي على الآخرين أو يعتقدون أنهم خير من غيرهم لانتمائهم إلى حزب ما، أو لعشيرة ما، أو لفئة ما، ويظنون أنهم أفضل من غيرهم، وهؤلاء لا يفترقون في قياسهم عن قياس إبليس، ويتناسون قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾[26].
4. بينت الآية المزالق التي يجنيها المرء بسبب حسده وغيرته، والمهالك التي يؤدي إليها الاستكبار والغرور والعنجهية.
5. فداحة عصيان الأوامر الإلهية.
6. سوء أدب إبليس مع رب العزة جل جلالُ حيث كان من المفروض أن يعتذر منه عز وجل ويقول لهُ (ربِ سامحني كيف يمكن أن أسجد لمن هو دونك) لكنه أعترض على ذلك بصلافة وبطريقة لا تدل على ما كان يعرف عنه من أنه كان أشدُ عبادة لله من الملائكة والجن، فقال بأسلوب الطاغي المتجبر: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ وهذا ديدن الطغاة والجبابرة فهم لا يعترفونَ بفضلِ أحدٍ عليهم أبدا.

المطلب الثاني– فخر فرعون:

قال تعالى: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِيٓ

﴿ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾ ﴾[27].

أولاً- المعنى العام:

في هذه الآية شاهد آخر على حماقة مخلوق من المخلوقات، وهذه المرة هو الإنسان الذي حباه الله بالملك، فظن غروراً أن هذا الملك الدنيوي الزائل دال على ربوبيته، وغره هو الآخر بضعة قياسات فاسدة شأنه شأن إبليس اللعين. ومقصوده بذلك كله تعظيم أمر نفسه وتحقير أمر موسى عليه السلام.

لقد بعث الله تَعَالَى نبيه موسى عليه السلام بالحجج والبراهين القاطعة التي صدمت فرعون وملئه، فحاول توهين الآيات التي جاء بها موسى عليه السلام بمخاطبة الناس وتحويل انتباههم عن الحق الذي جاء به نبي الله عليه السلام.

والآيات السابقة لهذه الآية توجز ما حصل بين الكليم عليه السلام وبين فرعون وقومه، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَقَالَ إِنِّى رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٦﴾ فَلَمَّا جَآءَهُم بِـَٔايَٰتِنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَضْحَكُونَ ﴿٤٧﴾ وَمَا نُرِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ إِلَّا هِىَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا ۖ وَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤٨﴾ وَقَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَ ٱلسَّاحِرُ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ ﴿٤٩﴾ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾[28].

إذا لقد استنجد القوم بموسى عليه السلام ليدعو ربه ليكشف عنهم العذاب، ظناً منهم أنهم سيعجزونه بذلك ويثبتون كذبه، فإن وفيت بمرادنا إننا لمهتدون، فلما كشف الله عَزَّ شَأْنُه عنهم العذاب نكثوا.

﴿ وَقَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَ ٱلسَّاحِرُ ﴾ نادوه بذلك في تلك الحال لشدة شكيمتهم وفرط حماقتهم، أو لأنهم كانوا يسمون العالم الماهر ساحراً[29].

قوله تعالى: ﴿ وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ ﴾ ونادى فرعون بنفسه أو بمناديه ﴿ فِى قَوْمِهِۦ ﴾ في مجمعهم أو فيما بينهم بعد كشف العذاب عنهم مخافة أن يؤمن بعضهم ﴿ قَالَ يَٰقَوْمِ أَلَيْسَ لِى مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾ أنهار النيل ومعظمها أربعة أنهر نهر الملك ونهر طولون ونهر دمياط ونهر تنيس ﴿ تَجْرِى مِن تَحْتِىٓ ﴾ تحت قصري أو أمري أو بين يدي في جناني ﴿ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ ذلك[30]؟

هذه هي الحجة التي جاء بها فرعون، فهل اكتفى بها أو جاء بحجج أخرى

تعضدها، وهل صدق قومه هذه الدعوى الباهتة في مقابل المعجزات الباهرة التي أُرسل بها موسى عليه السلام؟

هذا ما تخبرنا به الآيات اللاحقة؟

﴿ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿٥٢﴾ فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ﴿٥٣﴾ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴿٥٤﴾ فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾ فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾[31].

لقد حاول فرعون تعزيز موقفه بأدلة واهية، كأن موسى عليه السلام لا يكاد يبين الكلام لما به من الرتة فكيف يصلح للرسالة؟ فلولا ألقي عليه أساورَ من ذهب، كالتي يتقلدها الملوك إن كان صادقاً، أو يأتي معه جيش من الملائكة؟ فاستخف قومه أي: طلب منهم الخفة في مطاوعته، أو فاستخف أحلامهم فأطاعوه فيما أمرهم به، فلذلك أطاعوا ذلك الفاسق، آنذاك حل عليهم غضب الرب تبارك وتعالى[32].

ثانياً- الدروس المستفادة من الآية:

1. إن فرعون لما كان يتطاول بملكه وبالأنهار التي تجري من تحته جعل الله هلاكه في الذي كان يفتخر به في الأنهار، أي: في جنسها[33].
2. قد وهم فرعون بوحدانيته بملكه وقصوره وعبيده، فظن أن هذه النعم هي ملكه وحده، وهو أحق بها، فقد أضاف إلى نفسه ملك مصر وأنهارها، وظن أنها لن تبيد، فأداه عُجبُه بنفسه ومُلكه أن أدعى الربوبية لنفسه. ولكن شاءت إرادة الله تعالى وسنته في خلقه بهلاك المتكبرين من الأمم والأفراد أن ينزع عنهم النعمة التي لم يشكروها، وهذا درس لكل طاغية، ولكل من سولت له نفسه الاستخفاف بالناس، وسعى لغمط حقوقهم أن يحذر من سوء العاقبة.
3. لقد كانَ موقف فرعون أشدُ جحوداً من موقف إبليس فإبليس أعترفَ بمخلوقيته لله لكنهُ اعترضَ على أمرِه، وأما فرعون فقد أدعى بالإلوهية لنفسِهِ.

المطلب الثالث- فخر اليهود والنصارى:

قال تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ

أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (18) ﴾[34].

أولاً- المعنى العام:

قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ هذه حكاية لما صدر من اليهود والنصارى من الدعوى الباطلة لأنفسهم، ومرادهم بالأبناء المقربون، أي: نحن مقربون عند الله تعالى قرب الأولاد من والدهم، والأحباء: جمع حبيب بمعنى محب أو محبوب، ويجوز أن يكون أرادوا من الأبناء الخاصة كما يقال: أبناء الدنيا، وأبناء الآخرة، وأن يكون أرادوا أشياع من وصف بالبنوة، أي: قالت اليهود نحن أشياع ابنه عزير، وقالت النصارى: نحن أشياع ابنه المسيح- عليهما السلام-، وأطلق الأبناء على الأشياع مجازاً إما تغليباً أو تشبيهاً لهم بالأبناء في قرب المنزلة، وهذا كما يقول أتباع الملك: نحن الملوك. وقيل: الكلامُ على حذف المضاف، أي: نحن أبناءَ أنبياء الله تعالى وهو خلافُ الظاهر[35].

والسؤال المطروح: هل قال هذه المقولة جميع اليهود أو بعضهم؟

نقف عند المفسرين على قولين:

أن قائل ذلك بعض اليهود[36].

ونسب بعضهم ذلك إلى الجميع، فقد أخرج ابن جرير، والبيهقي في الدلائل عن ابن عباس- رضى الله تعالى عنهما- قال: أتى رسول الله ﷺ نعمان بن آصي وبحري بن عمرو، وشاش بن عدي فكلموه وكلمهم رسول الله ﷺ ودعاهم إلى الله تعالى وحذرهم نقمته فقالوا: ما تخوفنا يا محمد! نحن والله أبناء الله وأحباؤه، وقالت النصارى ذلك قبلهم، فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية[37].

وعن الحسن البصري: إن النصارى تأولوا ما في الإنجيل من قول المسيح: إني ذاهب إلى أبي وأبيكم فقالوا ما قالوا[38].

وقال الآلوسي: «وعندي أن إطلاق ابن الله على المطيع قد كان في الزمن القديم»[39].

واستشهد على ذلك بعدد من الشواهد الواردة في التوراة منها:

ففي التوراة قال الله تعالى لموسى- عليه الصلاة والسلام-: «اذهب إلى فرعون

وقل يقول لك رب إسرائيل: ابني بكري أرسله يعبدني، فإن أبيت أن ترسل ابني بكري قتلت ابنك بكرك»[40].

وفي سفر إشعيا: «إنهم شعبي بنون لا يخونون»[41]. و«ويل للبنين المتمردين»[42]، و«ائت بابني من بعيد وبناتي من أقصى الأرض»[43]، و«فإنك أنت أبونا وإن لم يلدنا إسرائيل أنت يا رب أبونا»[44].

وقال يوحنا الإنجيلي في الفصل الثاني من الرسالة الأولى «انظروا إلى محبة الأب لنا أن أعطانا أن ندعى أبناء»[45].

وغير ذلك من الشواهد[46].

ومقصود الفريقين بهذه المقالة الافتخار والتباهي وأن لهم فضلاً ومزية عند الله تعالى على سائر الخلق، فرد سبحانه عليهم ذلك، وقال لرسوله ﷺ:

﴿قُلْ﴾ إلزاماً لهم ﴿فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ﴾، أي: إن صح ما زعمتم فلأي شيء يعذبكم يوم القيامة بالنار أياماً بعدد أيام عبادتكم العجل- كما قال ابْن عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُما-، وقد اعترفتم بذلك في غير ما موطن، وهذا ينافي دعواكم القرب ومحبة الله تعالى لكم أو محبتكم له المستلزمة لمحبته لكم كما قيل ما جزاء من يحِب إلا يَحب، أو فلأيّ شيء أذنبتم بدليل أنكم ستعذبون[47].

وأبناء الله تعالى إنما يطلق إن أطلق في مقام الافتخار على المطيعين كما نطقت به كتبكم، أو إن صح ما زعمتم فلم عذبكم بالمسخ الذي لا يسعكم إنكاره[48].

وعدّ بعضهم من العذاب البلايا والمحن كالقتل والأسر، واعترض على ذلك بأنه لا يصلح للإلزام، فإن البلايا والمحن قد كثرت في الصلحاء[49].

﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾، أي: أن يغفر له من أولئك المخلوقين وهم المؤمنون به تعالى وبرسله- عليهم الصلاة والسلام- ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۚ﴾، أي: أن يعذبه، وهم الذين كفروا به سبحانه وبرسله- عَلَيْهِم السَّلام- مثلكم[50].

وقال الشهاب: «اللائق أن يكون مرادهم بكونهم أبناء الله تعالى، أنه لما أرسل إليهم الابن- على زعمهم- وأرسل لغيرهم رسل عباده، دلّ ذلك على امتيازهم عن سائر الخلق، وأن لهم مع الله تعالى مناسبة تامة وزلفى تقتضي كرامة لا كرامة فوقها، كما أن الملك أرسل لدعوة قوم أحد جنده ولآخرين ابنه علموا أنه مريد لتقريبهم، وأنهم آمنون من كل

سوء يطرق غيرهم، ووجه الرد أنكم لا فرق بينكم وبين غيركم عند الله تعالى، فإنه لو كان كما زعمتم لما عذبكم وجعل المسخ فيكم وكذا على كونه بمعنى المقربين المراد قرب خاص فيطابقه الرد ويتعانق الجوابان»[51].

ثَانياً- الدروس المستفادة من الآية:

في هذه الآية دروس عدة من أبرزها:

1. إن اتصاف الإنسان ببعض المواصفات الجيدة لا يعني أنه أفضل من غيره، فلعل غيره يمتلك خصالاً أو سمات لا يمتلكها، فالملائكة- عَلَيْهِمِ السَّلام- مع فضلهم وخيرتهم سجدوا لآدم عليه السلام «لما تبين لهم أنه أعلم منهم وإنّ له خواص ليست لغيره»[52].
2. إن المفضل ما جعل الله تَعَالَى له الفضل.
3. ضرر الاستكبار والاستعلاء والإصرار على الخطأ.

المطلب الرابع- فخر الإنسان بنفسه :

قال تعالى: ﴿ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ﴿٣٣﴾ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ﴿٣٤﴾ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰٓ ﴿٣٥﴾ ﴾[53].

أَوَّلاً- سبب النزول:

عن قتادة قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ﴿٣٣﴾ ﴾ قال: يتبختر وهو أبو جهل بن هشام كانت مشيته، ذكر لنا أن نبي الله ﷺ أخذ بمجامع ثوبه، فقال: أولى لك فأولى، ثم أولى لك فأولى وعيداً على وعيد، فقال: ما تستطيع أنت ولا ربك لي شيئاً، وإني لأعز من مشى بين جبليها، وذكر لنا أن نبي الله ﷺ كان يقول: «**إن لكل أمة فرعوناً، وإن فرعون هذه الأمة أبو جهل**»[54].

وروي ذلك عن مجاهد أيضاً[55].

وذكر أن الآية نزلت في أبي جهل، وكادت تصرح به في قوله تعالى: ﴿ يَتَمَطَّىٰٓ ﴾، فإنها كانت مشيته ومشية قومه بني مخزوم، وكان يكثر منها[56].

ثانياً- المعنى العام:

قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ﴾ يتبختر افتخاراً بذلك، ومن صدر عنه مثل ذلك ينبغي أن يخاف من حلول غضب الله تعالى به فيمشي خائفاً متطامناً، لا فرحاً متبختراً.

فـ(ثم) للاستبعاد. والمتبختر يلوي مطاه تبختراً. وفي الحديث: «**إذا مشت أمتي المطيطاء، وخدمتهم فارس والروم، فقد جعل بأسهم بينهم، وسلط شرارهم على خيارهم**»(57).

قوله تعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾ من الولي بمعنى القرب فهو للتفضيل في الأصل غلب فيقرب الهلاك ودعاء السوء، كأنه قيل: هلاكاً أولى لك، بمعنى: أهلكك الله تعالى هلاكاً أقرب لك من كل شر وهلاك، وهذا مثل بعداً وسحقاً في الهلاك(58).

وإن ﴿أَوْلَىٰ لَكَ﴾ علم للويل مبني على زنة أفعل من لفظ الويل على القلب، وأصله أويل. وهو غير منصرف للعلمية والوزن، مثل يوم أيوم مع أنه غير منقاس لا يفرد عن الموصوف البتة، وإن القلب على خلاف الأصل لا يتركب إلا بدليل، وإن علم الجنس شيء خارج عن القياس مشكل التعقل خاصة فيما نحن فيه. وقيل: اسم فعل مبني، ومعناه: ويلك شر بعد شر(59).

فالتقدير هنا النار أولى لك، أي: أنت أحق بها، وأهل لها ﴿فَأَوْلَىٰ﴾(60).

﴿ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾ تكرير للتأكيد، أو أن الجملة تذييل للدعاء لا محل لها من الأعراب، وجوز أن تكون في موضع الحال بتقدير القول، كأنه قيل: ﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّىٰ﴾ مقولا له﴿أَوْلَىٰ لَكَ﴾ الخ(61).

ويؤيده ما روي عن سعيد بن جبير قال: سألت ابن عباس– رَضِيَ اللهُ عَنْهُما– عن قول الله تعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾ أشيء قاله رسول الله ﷺ من نفسه، أم أمره الله تعالى به؟ قال: بل قال من قبل نفسه، ثم أنزله الله تعالى(62).

ثالثاً– الدروس المستخلصة من الآية:

الدروس المستخلصة من هذه الآية هي امتداد للدروس السابقة التي بينت ضرر الاستكبار والاختيال، وعلى وجه التحديد ضرر الفخر المذموم بالنفس، والإعراض عن النصح حسداً واستكباراً عن الحق وجحوداً بالدلائل الواضحات البينات.

والآيات التي ذكرناها مع إقرارنا بالثواب العظيم لتالي القرآن، إلا أن التدبر والتخلق بالقرآن الكريم يبقى هو الغرض الأسمى والأهم، وهذا يملي على المؤمن التجاوب مع أصحاب النيات الحسنة في نصحهم وإرشادهم.

المبحث الثاني
الفخر المحمود

المطلب الأول- فخر هابيل:

بعد أن عرضت بعض الشواهد المبينة للفخر المذموم، اذكر هنا الشواهد على الفخر المحمود، وورد في الْقُرْآن الْكَرِيم في ثلاثة مواضع، أولها على وفق التسلسل الزمني قول هابيل ابن آدم عليه السلام وذلك في قوله تعالى:

﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾﴾[63].

أولاً- المعنى العام:

قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ﴾ أمر لرسول الله ﷺ بتلاوة نبأ ابني آدم وضمير ﴿عَلَيْهِمْ﴾ يعود على بني إسرائيل كما هو الظاهر إذ هم المحدث عنهم أولاً، وأمر ﷺ بتلاوة ذلك عليهم إعلاماً لهم بما هو في غامض كتبهم، الذي لا تعلق للرسول- عليه الصلاة والسلام- بها إلا من جهة الوحي لتقوم الحجة بذلك عليهم. وقيل: الضمير عائد على هذه الأمة أي اتل يا مُحَمَّد على قومك[64].

قوله تعالى: ﴿نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ﴾ هم هابيل القتيل، وقابيل، وكانا بإجماع غالب المفسرين ابني آدم عليه السلام لصلبه[65].

واختلف العلماء في الشخصين الورادين في السورة: فقال جمهور العلماء: إنهما ابنا آدم لصلبه، وهما هابيل وقابيل. وقال الحسن البصري- رحمه الله: هما رجلان من بني إسرائيل، ولكن القرآن يشهد لقول الجماعة، ويدل على عدم صحة قول الحسن، وذلك استشهاداً بهذه الآية، إذ لا يخفى على أحد أنه ليس في بني إسرائيل رجل يجهل الدفن حتى يدله عليه الغراب، فقصة الاقتداء بالغراب في الدفن، ومعرفته منه تدل على أن الواقعة وقعت في أول الأمر قبل أن يتمرن الناس على دفن الموتى، كما هو واضح[66].

وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ﴾ لأن الابن الآخر سخط حكم الله تعالى، وهو عدم جواز نكاح التوأمة ﴿قَالَ﴾ استئناف سؤال نشأ من الكلام

السابق كأنه قيل: فماذا قال من لم يتقبل قربانه؟ فقيل: قال لأخيه لفرط الحسد على قبول قربانه ورفعة شأنه عند ربه عز وجل كما يدل عليه الكلام الآتي، وقيل: على ما سيقع من أخذ أخته الحسناء ﴿لَأَقْتُلَنَّكَ﴾، أي: والله تعالى ﴿لَأَقْتُلَنَّكَ﴾[67].

وقوله تعالى: ﴿قَالَ﴾ استئناف كالذي قبله، أي: قال الذي تقبل قربانه لما رأى حسد أخيه ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ﴾، أي: القربان والطاعة ﴿مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ في ذلك بإخلاص النية فيه لله تعالى لا من غيرهم، وليس المراد من التقوى: التقوى من الشرك التي هي أول المراتب كما قيل، ومراده من هذا الجواب: إنك إنما أتيت من قبل نفسك لانسلاخها عن لباس التقوى لا من قبلي، فلم تقتلني ومالك لا تعاتب نفسك ولا تحملها على تقوى الله تعالى التي هي السبب في القبول[68].

ثانياً- الدروس المستفادة من الآية:

في الآية جملة من الدروس المهمة، منها:

1. تبين الآية جريرة قتل الإنسان لأخيه الإنسان ويشهد على ذلك ما جاء بعد في السورة نفسها: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾﴾[69]، وفي هذا عظة لكل ذي لب وفهم.
2. وفيها إشارة إلى أن الحاسد ينبغي أن يرى حرمانه من تقصيره ويجتهد في تحصيل ما به صار المحسود محظوظاً لا في إزالة حظه ونعمته، فإن اجتهاده فيما ذكر يضره ولا ينفعه[70].
3. نعت هذه الآية على العاملين أعمالهم، وعن عامر بن عبد الله العنبري[71] أنه بكى حين حضرته الوفاة، فقيل: له ما يبكيك، فقد كنت وكنت؟ قال: إني أسمع الله تعالى يقول: ﴿قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[72]. وفي هذا درس أن لا يغتر الإنسان بعمله، أو بعلمه، فالعبرة هي بقبول الله تَعَالَى لعمله من عدمه والعياذ بالله.
4. بينت الآية جواز ثناء الإنسان على نفسه بما هو متحقق فيه من خصال محمودة، ومع

أن التقوى هنا محمولة على المعنى اللغوي لها، أي: اتقاء الأكل من القربان، ولا تعني البراءة من الشرك، إلا انه بينت جواز امتداح الإنسان لفعله الخير بعدم معصية الله تَعَالَى، ويؤيد هذا الجواز قول هابيل لاحقاً: ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ٢٨ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ ٢٩ ﴾[73].

5. زعم بعضهم أن قوله: ﴿قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾، ليس من كلام المقتول، بل هو من كلام الله تعالى للرسول ﷺ اعتراضاً بين كلام القاتل والمقتول، والضمير عائد في (قال) على الله، وقال أبو حيان: «ليس بظاهر»[74]. فعلى هذا تبقى الآية صالحة للاستشهاد.

المطلب الثاني- فخر يوسف عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ٥٥ ﴾[75].

أولاً- المعنى العام:

قصة يوسف عليه السلام مشهورة معروفة، استغني بشهرتها عن التوسع في تفاصيلها، والخلاصة أنه بعد أن سجن يوسف عليه السلام ورأى الملك رؤياه التي فسرها له يوسف عليه السلام واستدعاه الملك، قال له يوسف عليه السلام:

﴿ قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِۖ ﴾، أي: أرض مصر، وفي معناه قول بعضهم: أي أرضك التي تحت تصرفك[76].

وقيل: أراد بالأرض الجنس وبخزائنها الطعام الذي يخرج منها والمعنى: ولني على أمرها من الإيراد والصرف[77].

قوله تعالى: ﴿إِنِّي حَفِيظٌ ﴾ لها ممن لا يستحقها ﴿عَلِيمٞ ﴾ بوجوه التصرف فيها، وقيل: بوقت الجوع، وقيل: «حفيظ للحساب عليم بالألسن»[78].

وعن مجاهد أن الملك أسلم على يده عليه السلام[79].

وجاء في رواية: «إن الملك لما كلمه عليه السلام وقص رؤياه وعبرها له قال: ما ترى أيها الصديق؟ قال: تزرع في سني الخصب زرعاً كثيراً، فانك لو زرعت فيها على حجر نبت، وتبني الخزائن وتجمع فيها الطعام بقصبه وسنبله فإنه أبقى له ويكون القصب علفا للدواب

فإذا جاءت السنون بعت ذلك فيحصل لك مال عظيم، فقال الملك: ومن لي بهذا ومن يجمعه ويبيعه لي ويكفيني العمل فيه؟ فقال: ﴿ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾ الخ[80].

والظاهر أنه أجابه لذلك حين سأله، وإنما لم يذكر إجابته له عليه السلام إيذاناً بأن ذلك أمر لا مرد له غني عن التصريح به لاسيما بعد تقديم ما تندرج تحته أحكام السلطنة جميعها[81].

وروي عن ابن عباس- رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا- قال: قال رسول الله ﷺ: «**يرحم الله تعالى أخي يوسف لو لم يقل: ﴿ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾ لاستعمله من ساعته، ولكنه أخر ذلك سنة**»[82].

ثانياً- الدروس المستفادة من الآية:

في الآية دليل على جواز تعريف الإنسان نفسه بالحق إذا جهل أمره، وجواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشريعة وإن كان من يد الجائر أو الكافر، وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلاً، وكان متعيناً لذلك[83].

وقد يثار اعتراض أن ما في الصحيحين من حديث عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه[84] قال: قال رسول الله ﷺ: «**يا عبد الرحمن! لا تسأل الإمارة، فانك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها**»[85]؟

قيل في الجواب: إن هذا وارد في غير ما ذكر[86].

وقال البيضاوي: «آثر يوسف عليه السلام ما تعم فوائده وتجل عوائده»[87].

وقال الآلوسي: «ولعل إيثاره عليه السلام لتلك الولاية خاصة إنما كان للقيام بما هو أهم أمور السلطنة إذ ذاك من تدبير أمر السنين لكونه من فروع تلك الولاية لا لمجرد عموم الفائدة»[88].

المطلب الثالث- فخر المؤمن يوم القيامة:

لا يقف الافتخار المحمود عند حدود الحياة الدنيا، بل يتعداه إلى يوم العرض الأكبر، إذ يعرض لنا الْقُرْآن الْكَرِيم صور تفاخر المؤمن بنيله البشارة العظمى،

قال تعالى:

﴿ فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهۡ ﴿٢٠﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ ﴿٢١﴾ ﴾[89].

أولاً- المعنى العام:

قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴾ تفصيل لأحكام العرض. والمراد بكتابه ما كتب الملائكة فيه ما فعله في الدنيا. وقد ذكروا أن أعمال كل يوم وليلة تكتب في صحيفة فتتعدد صحف العبد الواحد، فقيل: توصل له فيؤتاها موصولة[90].

وقيل: ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة، وعلى القولين يصدق على ما يؤتاه العبد كتاب. وقيل: إن العبد يكتب في قبره أعماله في كتاب، وهو الذي يؤتاه يوم القيامة. وهذا قول ضعيف لا يعول عليه بيان كيف يؤتى العبد ذلك[91].

قوله تعالى: ﴿ فَيَقُولُ ﴾ افتخاراً ﴿ هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ ﴾ والهاء في ﴿ كِتَٰبِيَهۡ ﴾، وكذا في ﴿ حِسَابِيَهۡ ﴾، و﴿ مَالِيَهۡ ﴾، و﴿ سُلۡطَٰنِيَهۡ ﴾، وكذا ﴿ مَاهِيَهۡ ﴾[92] للسكت لا ضمير غيبة فحقها أن تحذف وصلاً، وتثبت وقفاً لتصان حركة الموقوف عليه فإذا وصل استغنى عنها[93].

قال الزمخشري: اتباعاً للمصحف الإمام[94].

وتعقبه ابن المنير، فقال: تعليل القراءة باتباع المصحف عجيب، مع أن المعتقد الحق أن القراءات بتفاصيلها منقولة عن النبي ﷺ[95].

قوله تعالى: ﴿ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهۡ ﴾، أي: علمت ذلك- كما قاله الأكثرون- بناء على أن الظاهر من حال المؤمن تيقن أمور الآخرة كالحساب فالمنقول عنه ينبغي أن يكون كذلك، والظن في الآيات كلها بمعنى اليقين، لكن الأمور النظرية لكون تفاصيلها لا تخلو عن تردد ما في بعضها مما لا يفوت اليقين فيه كسهولة الحساب وشدته مثلا عبر عن العلم بالظن مجازاً للإشعار بذلك[96].

وقيل: لما كان الاعتقاد بأمور الآخرة مطلقاً مما لا ينفك عن الهواجس والخطرات النفسية كسائر العلوم النظرية نزل منزلة الظن فعبر عنه به لذلك، وفيه إشارة إلى أن ذلك غير قادح في الإيمان[97].

وجوز أن يكون الظن على حقيقته، على أن يكون المراد من حسابه ما حصل له من الحساب اليسير، فإن ذلك مما لا يقين له به، وإنما ظنه ورجحه لمزيد وثوقه برحمة الله

تعالى عز وجل، ولعل ذلك عند الموت(98).

وقد دلت الأخبار على أن اللائق بحال المؤمن حينئذ غلبة الرجاء وحسن الظن، وأما قبله فاستواء الرجاء والخوف(99).

وعليه يظهر وقوع هذه الجملة موقع التعليل لما تشعر به الجملة الأولى من حسن الحال، فكأنه قيل: إني على ما يحسن من الأحوال، أو إني فرح مسرور؛ لأني ظننت بربي سبحانه أنه يحاسبني حساباً يسيراً وقد حاسبني كذلك، فالله تعالى عند ظن عبده به(100).

وهذا أولى من القول بجواز أن يكون المراد: إني ظننت أني ملاق حسابي على الشدة والمناقشة لما سلف مني من الهفوات، والآن أزال الله تعالى عني ذلك وفرج همي(101).

وقيل: يطلق الظن على العلم حقيقة، وهو ظاهر كلام الرضى في أفعال القلوب، وفيه نظر(102).

قوله تعالى: ﴿ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴾، أي: مرضية(103).

وقال غير واحد، أي: ذات رضى على أنه من باب النسبة بالصيغة كلابن وتامر(104).

ومعنى ذات رضى ملتبسة بالرضا، فيكون بمعنى مرضية أيضاً وأورد عليه أن ما أريد به النسبة لا يؤنث، كما صرح به الرضي، وغيره وهو هنا مؤنث، فلا يصح هذا التأويل، إلا أن يقال التاء فيه للمبالغة، وفيه بحث(105).

وقال الشهاب: «الحق أن مرادهم أن ما قصد به النسبة لا يلزم تأنيثه، وإن جاء فيه على خلاف الأصل الغالب أحياناً. والمشهور حمل ما ذكر على أنه مجاز في الإسناد، والأصل في عيشة راضٍ صاحبها فأسند الرضا إليها لجعلها لخلوصها دائماً عن الشوائب، كأنها نفسها راضية»(106).

ثانياً– الدروس المستفادة من الآية:

الآية دلت على فخر المؤمن يوم القيامة بما حازه من رضا الله عَزَّ وَجَلَّ، ونواله كتاب البشر بيمينه، ويبدو أن في هذا مزيد حسرة للكافرين وتنكيلاً بهم.

الخاتمة

1. لم يختلف اللغويون في تحديد معنى لفخر بأنهُ التفاضل وعد المناقب سواء كانت بالمتفاخر نفسهُ أو بأجداده.
2. من الفخر بالنفس ما هو مستحق فيكون محموداً وما هو غي مستحق فيكون مذموماً.
3. هناك فرق بين الفخر أن كان تباهياً أو كان من قبيل التحدث بنعمة الله.
4. الفخرُ صفة قولية لان صاحبه يتمدحُ بما يملكُ من خصال معنوية أو ما يحوزهُ من مالٍ وجاهٍ وأولاد.

هوامش البحث

(1) سورة الأعراف: الآية 12.

(2) سورة الحجر: الآيتان 32– 33.

(3) سورة الكهف: الآية 50.

(4) سورة ص: الآيات 73– 76.

(5) هو سعيد بن أوس الأنصاري الخزرجي، عالم بالنحو واللغة، روى له أبو داود والترمذي صدوق له أوهام، توفي سنة 215هـ. يُنْظَرُ: الفهرست، لمحمد بن إسحاق النديم، (ت385هـ)، دار المعرفة، بيروت، 1978م: 81.

(6) مَقَايِيس اللُّغَة، لأبي الْحَسَن أَحْمَد بن فارس بن زكريا، (ت395هـ)، تحقيق: عَبْد السلام هارون، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، (د.ت): مادة (فخر) 4/ 383.

(7) يُنْظَرُ: المخصص، لأبي الْحَسَن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، (ت458هـ)، دَار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت): مادة (فخر) 1/ 324.

(8) يُنْظَرُ: إصلاح المنطق لابن السكيت، لأبي يوسف يعقوب بن إِسْحَاق، (ت244هـ)، تحقيق: أَحْمَد مُحَمَّد شاكر، وعبد السلام مُحَمَّد هارون، الطَبْعَة الرابعة، دَار المعارف، القاهرة، 1949م: 48.

(9) يُنْظَرُ: لِسَان العَرَب، لأبي الْفَضْل جمال الدِّين مُحَمَّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (ت711هـ)، الطَبْعَة الأُولَى، دَار صادر، بَيْرُوْت، لَبْنَان، 1968م: مادة (فخر) 5/ 48.

(10) التَّعْرِيفات، لأبي الْحَسَن علي بن مُحَمَّد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف، (ت 816هـ)، تحقيق: إبْرَاهِيم الأبياري، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكِتَاب العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، 1405هـ: 212.

(11) التَوْقِيف عَلَى مُهِمَّات التَّعَارِيف، لمُحَمَّد عَبْد الرؤوف المناوي، (ت1031هـ)، تحقيق: د.مُحَمَّد رضوان الداية، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الفكر المعاصر، دمشق، ودَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، 1410هـ: 551.

(12) جَامِع العلوم في اصطلاحات الملقب بدستور الْعُلَمَاء، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نِكري، والجزء الرابع يسمى (ضميمة دستور الْعُلَمَاء)، الطبعة الأولى، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1395هـ/ 1975م: 3/ 17.

(13) المُفْرَدَات فِي غَرِيب الْقُرْآن، لأبي القاسم بن حسين بن مُحَمَّد المعروف بالراغب الأصفهاني، (ت425هـ)، أعده للنشر وأشرف عَلَى الطبع: د.مُحَمَّد أَحْمَد خلف الله مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ت): 374.

(14) البيت في دِيْوَان النابغة الذبياني، تحقيق وشَرْح: كرم البستاني، دَار بَيْرُوْت للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، 1963م: 89.

(15) سورة الكهف: من الآية 82.

(16) دِيْوَان عامر بن الطفيل، شَرْح ابن الأنباري، بَيْرُوْت– لَبْنَان، 1962م: 38.

(17) سورة الأعراف: الآية 12.

(18) سورة البقرة: من الآية 3.

(19) أضواء البيان: 1/ 34؛ وينظر نشر البنود عَلَى مراقي السعود، لمُحَمَّد الأمين مُحَمَّد المُخْتَار الجكني الشنقيطي، (ت1393هـ)، مطبعة فضالة بالمُحَمَّدية، المغرب، (بلا تاريخ): 29.

[20] دِيْوَان ابن الرُّوْمِيّ، دَار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، لَبْنَان، (د.ت): 319.

[21] يُنْظَرُ: تفسير السراج المنير: 15/ 296.

[22] يُنْظَرُ: تفسير السراج المنير: 15/ 295.

[23] يُنْظَرُ: تفسير ابن عثيمين: 1/ 193.

[24] يُنْظَرُ: الْبَحْر المَدِيد: 11/ 272.

[25] يُنْظَرُ: اللباب فِي علوم الكِتَاب: 2/ 260.

[26] سورة آل عمران: من الآية 140.

[27] سورة الزخرف: الآية 51.

[28] سورة الزخرف: الآيات 46–50.

[29] يُنْظَرُ: أَنْوَار التَّنْزِيل وأسرار التأويل المعروف بتَفْسِيْر البَيُضَاوي، لأبي سعيد ناصر الدِّين عَبْد اللَّه بن عُمَر بن مُحَمَّد الشِّيْرَازي البَيُضَاوِي الشَّافِعِيّ، (ت685هـ)، تحقيق: عَبْد القادر عرفات العشا حسونة، دَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، 1416هـ/ 1996م: 5/ 148.

[30] المصدر نفسه: 5/ 148.

[31] سورة الزخرف: الآيات 52–56.

[32] يُنْظَرُ: تفسير ابن أبي زمنين: 2/ 149.

[33] يُنْظَرُ: أضواء البيان: 8/ 383؛ تفسير ابن عثيمين: 12/ 22.

[34] سورة المائدة: الآية 18.

[35] يُنْظَرُ: حاشية الشهاب: 3/ 227؛ رُوح المَعَانِي: 6/ 100.

[36] يُنْظَرُ: رُوح المَعَانِي: 6/ 100.

[37] يُنْظَرُ: جَامِع الْبَيَان: 4/ 505؛ دلائل النبوة ومَعْرِفَة صاحب الشريعة، لأَبِي بَكْرٍ أَحْمَد بن الحسين البيهقي، (ت458هـ)، الطَّبْعَة الأُولَى، وثق أُصُوله وخرج حديثه وعلق عليه د.عَبْد المعطي قلعجي، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت- لَبْنَان (د.ت): 1/ 136؛ الدُّرّ المَنْثُور، لعَبْد الرَّحْمَن بن الكمال جلال الدِّين عَبْد الرَّحْمَن بن أَبِي بَكْرٍ السُّيُوطي، (ت911هـ)، دَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، 1993م: 2/ 476.

(38) الْبَحْر الْمُحِيط: 3/ 448.

(39) رُوح المَعَانِي: 6/ 101.

(40) الكِتَاب المقدس، ويضم: العهد القديم (التوراة)، والعهد الجديد (الإنجيل)، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكِتَاب المقدس فِي الشرق الأوْسَط، بَيْرُوْت، 1988م: سفر الخروج: الإصحاح الرابع: 23.

(41) الإصحاح: 63/ 8.

(42) الإصحاح: 30/ 1.

(43) الإصحاح: 43/ 6.

(44) الإصحاح: 63/ 16.

(45) إنجيل يوحنا: 3/ 26.

(46) رُوح المَعَانِي: 6/ 102.

(47) يُنْظَرُ: المحرر الوجيز: 4/ 394؛ رُوح المَعَانِي: 6/ 102؛ حاشية الشهاب: 3/ 227.

(48) رُوح المَعَانِي: 6/ 103.

(49) المصدر نفسه: 6/ 103.

(50) رُوح المَعَانِي: 6/ 103.

(51) حَاشِيَة الشِّهَاب: 3/ 229.

(52) تفسير السراج المنير: 15/ 296.

(53) سورة القيامة: الآيات 33–35.

(54) يُنْظَرُ: تفسير ابن أبي حاتم: 12/ 256؛ مَفَاتِيح الْغَيْب: 8/ 383؛ الجامع لأحكام القرآن 10/ 84؛ الدُّرّ المَنْثُور: 7/ 363؛ اللباب في علوم الكتاب: 19/ 576 رُوح المَعَانِي: 29/ 148.

(55) يُنْظَرُ: تفسير ابن أبي حاتم: 12256؛ الدُّرّ المَنْثُور: 7/ 363.

(56) يُنْظَرُ: جامع البيان: 29/ 351؛ الكَشَّاف: 4/ 644؛ مَفَاتِيح الْغَيْب: 8/ 383؛ الجامع لأحكام القرآن: 10/ 84؛ الدر المنثور: 7/ 363؛ اللباب في علوم الكتاب: 19/ 576؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 148.

(57) صَحِيْح ابْن حِبَّانَ: 15/ 112 رقم (6716)؛ الْمُعْجَم الأَوْسَط، لأبي القاسم سليمان بن أَحْمَد الطبراني، (ت360هـ)، تحقيق: طارق ابن عوض الله بن مُحَمَّد، وعبد المحسن ابن إبْرَاهِيم الحسين، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الحرمين، القاهرة، 1415هـ: 1/ 47 رقم (132).

(58) يُنْظَرُ: زاد المسير: 8/ 425؛ الجامع لأحكام القرآن: 19/ 115؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 149.

(59) يُنْظَرُ: الكَشَّاف: 4/ 664؛ مَفَاتِيح الْغَيْب: 8/ 383؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 149.

(60) يُنْظَرُ: حَاشِيَة الشِّهَاب: 8/ 285؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 149.

(61) يُنْظَرُ: المصدران نفسهما.

(62) سُنَن النَّسَائِيّ الكُبْرَى، لأبي عَبْد اللَّه أَحْمَد بن شُعَيب بن علي بن عَبْد الرَّحْمَن النَّسَائِيّ، (ت303هـ)، تحقيق: د.عَبْد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، 1411هـ/ 1991م: 6/ 504؛ الْمُعْجَم الكَبِيْر، لأبي القاسم سليمان بن أَحْمَد بن أيوب الطبراني، (ت360هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المَجِيْد السلفي، الطَبْعَة الثانية، مكتبة الْعُلُوم والحكم. الموصل، 1404هـ/ 1983م: 11/ 458؛ الْمُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْنِ، لأبي عَبْد اللَّه الحافظ مُحَمَّد بن عَبْد اللَّه الحاكم النَّيْسَابوري، (ت405هـ)، تحقيق: مصطفى عَبْد القادر عطا، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، 1411هـ/ 1990م: 2/ 554 رقم (3881)؛ جامع البيان: 29/ 200؛ الدر المنثور: 7/ 363؛ مجمع الزوائد: 7/ 132 وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات.

(63) سورة المائدة: الآية 27.

(64) يُنْظَرُ: الدُّرّ المَنْثُور: 3/ 56؛ رُوح المَعَانِي: 6/ 111.

(65) يُنْظَرُ: رُوح المَعَانِي: 6–111.

[66] يُنْظَرُ: جَامِع الْبَيَان: 6/ 188؛ الدُّرّ المَنْثُور: 3/ 56؛ روح المعاني: 6/ 111؛ أضواء البيان: 1/ 402.

[67] يُنْظَرُ: روح المعاني: 6/ 111.

[68] يُنْظَرُ: حاشية الشهاب: 3/ 233؛ روح المعاني: 6/ 111.

[69] سورة المائدة: الآية 32.

[70] يُنْظَرُ: روح المعاني: 6/ 111.

[71] هو عامر بن عبد الله العنبري المعروف بعامر بن عبد قيس البصري، كنيته أبو عبد الله، وكان من سادات التابعين، روى عن عمر بن الخطاب ﷺ وروى عنه الحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وأبو عبد الرحمن الحبلي. مات بالشام أيام معاوية ﷺ فيما قاله خليفة بن خياط وغيره، وله مناقب مشهورة وفضائل مأثورة. يُنْظَرُ: تهذيب الكمال: 14/ 64.

[72] يُنْظَرُ: الكَشَّاف: 2/ 149؛ الدُّرّ المَنْثُور: 3/ 57؛ تفسير السراج المنير: 15/ 51؛ روح المعاني: 6/ 111.

[73] سورة المائدة: الآيتان 28-29.

[74] الْبَحْر الْمُحِيط: 4/ 454.

[75] سورة يوسف: الآية 55.

[76] ينظر: الكشاف: 2/ 328.

[77] يُنْظَرُ: رُوح المَعَانِي: 13/ 5.

[78] يُنْظَرُ: جَامِع الْبَيَان: 5/ 243.

[79] يُنْظَرُ: جَامِع الْبَيَان: 13/ 6؛ الكَشَّاف: 2/ 329؛ المحرر الوَجِيْز: 8/ 7؛ أَنْوَار التَّنْزِيل: 1/ 488؛ رُوح المَعَانِي: 13/ 5.

[80] يُنْظَرُ: الْجَامِع لأَحْكَام الْقُرْآن: 9/ 212.

[81] يُنْظَرُ: رُوح المَعَانِي: 13/ 6.

[82] الفِرْدَوْس بِمَأثُورِ الخِطَابِ، لأبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني، (ت 509هـ)، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكتب العلمية،

بَيْرُوْت، 1986م: 2/ 263 رقم (3223)؛ مَعَالِم التَّنْزِيل: 3/ 262؛ الْجَامِع لأَحْكَام الْقُرْآن: 3/ 211؛ لُبَاب التَّأْوِيل فِي مَعَانِي التَّنْزِيل المعروف بـ(تَفْسِيْر الخازن)، لعلاء الدِّين علي بن مُحَمَّد بن إِبْرَاهِيم البَغْدَادي الصوفي المعروف بالخازن، (ت725هـ)، الطَبْعَة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955م: 3/ 26.

(83) وهذا ما ذهب إليه أغلب المفسرين، ولم اقف على مخالف له. يُنْظَرُ: الكَشَّاف: 2/ 328-329؛ المحرر الوَجِيْز: 8/ 5-6؛ مَجْمَع الْبَيَان: 5/ 243؛ أَنْوَار التَّنْزِيل: 1/ 488؛ إِرْشَاد الْعَقْلِ السَّلِيمِ: 4/ 286؛ حَاشِيَة الشِّهَاب: 5/ 188؛ رُوح المَعَانِي: 13/ 7.

(84) هو عبد الرحمن بن سمرة بن حبيب بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف، أسلم يوم فتح مكة، ثم غزا خراسان في زمن عثمان ﷺ وهو الذي افتتح سجستان وكابل، وكان تولي إمارة سجستان سنة ثلاث وثلاثين، فلم يزل بها حتى اضطرب أمر عثمان، فخرج عنها واستخلف رجلاً من بنى يشكر، فأخرجه أهل سجستان ثم عاد إليها في سنة اثنتين وأربعين، ثم رجع إلى البصرة فسكنها، وتوفى بها سنة إحدى وخمسين روى عنه الحسن وغيره. يُنْظَرُ: مُعْجَم الصَّحَابَة، لأبي الحسين عَبْد الباقي بن قانع، (ت351هـ)، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، الطَبْعَة الثالثة، مكتبة الغرباء الأَثَرية، المدينة المنورة، 1418هـ: 2/ 167؛ الاستيعاب: 2/ 853.

(85) متفق عليه، صَحِيْح الْبُخَارِيّ: 6/ 2443 رقم (6248)؛ صَحِيْح مُسْلِم: 3/ 1273، رقم (1652).

(86) يُنْظَرُ: مَفَاتِيح الْغَيْب: 18/ 164-165؛ رُوح المَعَانِي: 13/ 7.

(87) أَنْوَار التَّنْزِيل: 1/ 488.

(88) رُوح المَعَانِي: 13/ 7.

(89) سورة الحاقة: الآيات 19- 21.

(90) يُنْظَرُ: الكَشْف عَلَى الكشاف، لعَبْد الرَّحْمَن الفارسي القزويني، (ت739هـ)، مخطوط فِي مكتبة الأوقاف العامة، بَغْدَاد، رقم (2296) بخط عَبْد الغفار بن سعيد بن عبيد الله سنة (819هـ): الورقة 5 من سورة الحاقة؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 46.

(91) يُنْظَرُ: رُوح المَعَانِي: 29/ 46.

(92) يُنْظَرُ: رُوح المَعَانِي: 29/ 46.

(93) يُنْظَرُ: البحر المحيط: 8/ 325؛ إرشاد العقل السليم: 9/ 24؛ اللباب في علوم الكتاب: 19/ 333؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 46.

(94) الكَشَّاف: 4/ 603.

(95) يُنْظَرُ: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، لناصر الدِّين أَحْمَد بن مُحَمَّد بن الْمُنِير الإسكندري المالكي، (ت683هـ)، دَار الكِتَاب العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، لَبْنَان، (د.ت): 4/ 603؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 46.

(96) يُنْظَرُ: الكَشَّاف: 4/ 603؛ المحرر الوجيز: 15/ 73؛ مَفَاتِيح الْغَيْب: 8/ 268؛ البحر المحيط: 8/ 325؛ اللباب في علوم الكتاب: 19/ 333؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 47؛ حَاشِيَة الشيخ محيي الدِّين أَحْمَد القنوجي، والمسمى حَاشِيَة الشيخ زاده عَلَى تَفْسِيْر البيضاوي، (ت1307هـ)، المطبعة السلطانية، الإستانة، 1283هـ: 3/ 539.

(97) رُوح المَعَانِي: 29/ 48.

(98) يُنْظَرُ: مَفَاتِيح الْغَيْب: 8/ 268؛ حَاشِيَة الشِّهَاب: 8/ 238؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 48.

(99) فتاوى ابن تيمية: 10/ 216؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 48.

(100) رُوح المَعَانِي: 29/ 48.

(101) ينظر: مَفَاتِيح الْغَيْب: 8/ 286؛ حاشية الشهاب: 8/ 238؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 48.

(102) يُنْظَرُ: تفسير الخازن: 4/ 238؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 48.

(103) يُنْظَرُ: البحر المحيط: 8/ 324؛ اللباب في علوم الكتاب: 19/ 334؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 48.

(104) يُنْظَرُ: أنوار التنزيل: 8/ 238؛ اللباب في علوم الكتاب: 19/ 334؛ إرشاد العقل السليم: 9/ 25؛ حاشية الشهاب: 8/ 238؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 48؛ حاشية زاده: 3/ 539.

(105) يُنْظَرُ: حاشية الشهاب: 8/ 238؛ رُوح المَعَانِي: 29/ 48.

(106) يُنْظَرُ: حاشية الشهاب: 8/ 238.

المصادر والمراجع

القران الكريم

1. أَنْوَار التَّنْزِيل وأسرار التأويل المعروف بتَفْسِيْر البَيُضَاوي، لأبي سعيد ناصر الدِّين عَبْد اللَّه بن عُمَر بن مُحَمَّد الشِّيُرَازي البَيُضَاوِي الشَّافِعِيّ، (ت685هـ)، تحقيق: عَبْد القادر عرفات العشا حسونة، دَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، 1416هـ/ 1996م.
2. الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، لناصر الدِّين أَحْمَد ابن مُحَمَّد بن الْمُنِير الإسكندري المالكي، (ت683هـ)، دَار الكِتَاب العَرَبِيّ، بَيْرُوْت.
3. الْبَحْر الْمُحِيط، لأبي عَبْد اللَّه أثِيْر الدِّين مُحَمَّد بن يوسُف بن علي ابن يوسُف بن حَيَّان الأَنْدَلُسِي، الشهير بأبي حَيَّان، (ت745هـ)، مطبعة السعادة، مصر، 1329هـ.
4. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لأبي العباس أحمد بن مُحَمَّد ابن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري، (ت1224هـ)، تحقيق: عمر أحمد الراوي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، مكتبة المشكاة، بيروت- لبنان، 1423هـ/ 2002م.
5. تفسير ابن أبي زمنين، وهو مختصر تفسير يحيى بن سلام، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن عيسى المري المالكي، المعروف بابن أبي زمنين، (ت399هـ)، مطبعة القرويين، تونس، 2005م.
6. تفسير ابن عثيمين، مُحَمَّد بن صالح العثيمين، شرح العقيدة الواسطية، الطبعة الأولى، دار الثريا للنشر، الرياض، (د.ت).
7. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، الدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، 1424هـ/ 2003م.
8. جَامِع الْبَيَان عن تأويل آي الْقُرْآن المعروف بـ(تَفْسِيْر الطَّبَري)، لأبي جعفر مُحَمَّد ابن جَرِير بن يزَيْد بن خالد الطَّبَري، (ت310هـ)، دَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، 1405هـ.

9. الْجَامِع لأَحْكَام الْقُرْآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، لأبي عَبْد اللَّه شمس الدِّين مُحَمَّد بن أَحْمَد بن أَبِي بَكْرٍ بن فَرْح الأنصاري الخَزْرَجي القُرْطُبي، (ت671هـ)، تحقيق: أَحْمَد عَبْد العليم البردوني، الطَبْعَة الثانية، دَار الشعب، القاهرة، 1372هـ.
10. حَاشِيَة الشيخ محيي الدِّين أَحْمَد القنوجي، والمسمى حَاشِيَة الشيخ زاده عَلَى تَفْسِيْر البيضاوي، (ت1307هـ)، المطبعة السلطانية، الإستانة، 1283هـ.
11. الدُّرّ المَنْثُور، لعَبْد الرَّحْمَن بن الكمال جلال الدِّين عَبْد الرَّحْمَن بن أَبِي بَكْرٍ السُّيُوطي، (ت911هـ)، دَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، 1993م.
12. دِيْوَان ابن الرُّوْمِيّ، دَار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، لَبْنَان، (د. ت).
13. دِيْوَان رؤبة بن العجاج، (ت145هـ)، تحقيق: عزت حسن، مكتبة الشرق، بَيْرُوْت، (د.ت).
14. رُوح المَعَانِي فِي تَفْسِيْر الْقُرْآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الثَّنَاء شِهاب الدِّين السيد محمود بن عَبْد اللَّه الآلُوسي البَغْدَادي، (ت1270هـ)، دَار إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، (د.ت).
15. زَاد المَسِيْر فِي علم التَفْسِيْر، لأبي الفرج عَبْد الرَّحْمَن بن علي بن مُحَمَّد المعروف بابن الجوزي، (ت597هـ)، الطَبْعَة الثالثة، المكتب الإِسْلامِيّ للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، 1404هـ/ 1990م.
16. سُنَن النَّسَائِيّ الكُبْرَى، لأبي عَبْد اللَّه أَحْمَد بن شُعَيب بن علي بن عَبْد الرَّحْمَن النَّسَائِيّ، (ت303هـ)، تحقيق: د.عَبْد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، 1411هـ/ 1991م.
17. صَحِيْح ابْن حِبَّانَ بترتيب ابن بلبان، لأبي حاتم مُحَمَّد بن حِبَّانَ بن أَحْمَد التميمي البستي، (ت354هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطَبْعَة الثانية، مؤسسة الرِسَالَة، بَيْرُوْت، 1414 هـ/ 1993م.

18. صَحِيْح الْبُخَارِيّ، لأبي عَبْد اللَّه مُحَمَّد بن إسماعيل الْبُخَارِيّ الجعفي، (ت256هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، الطَبْعَة الثالثة، دَار ابن كثير، ودار اليمامة بَيْرُوْت، 1407هـ/ 1987م.
19. صَحِيْح مُسْلِم. لأبي الحسين مسلم بن الحجَّاج القُشَيْري النَّيْسابوري (ت261هـ)، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عَبْد الباقي، دَار إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، (د.ت).
20. الفِرْدَوْس بِمَأثُورِ الخِطَابِ، لأبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني، (ت509هـ)، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، 1986م.
21. الكِتَاب المقدس، ويضم: العهد القديم (التوراة)، والعهد الجديد (الإنجيل)، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكِتَاب المقدس فِي الشرق الأوْسَط، بَيْرُوْت، 1988م.
22. الكَشَّاف عن حقائق التَّنْزِيل وعُيُون الأقاويل فِي وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عُمَر الزَّمَخْشَرِي الخُوَارِزْمِي، (ت538هـ)، طبعة جديدة حققها وخرّج أحاديثها وعلق عليها على نسخة خطية: عبد الرزاق المهدي، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت– لبنان، 1421هـ/ 2001م.
23. الكَشْف عَلَى الكشاف، لعَبْد الرَّحْمَن الفارسي القزويني (ت739هـ)، مخطوط فِي مكتبة الأوقاف العامة، بَغْدَاد، رقم (2296) بخط عَبْد الغفار بن سعيد بن عبيد الله سنة (819هـ)
24. لُبَاب التَّأوِيل فِي مَعَانِي التَّنْزِيل المعروف بـ(تَفْسِيْر الخازن)، لعلاء الدِّين علي بن مُحَمَّد بن إِبْرَاهِيم البَغْدَادي الصوفي المعروف بالخازن، (ت725هـ)، الطَبْعَة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955م.
25. اللباب فِي علوم الكِتَاب، لأبي حفص عُمَر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي، (ت880هـ)، الطَبْعَة الأُولَى، تحقيق وتعليق: عادل أَحْمَد عَبْد الموجود، وعلي مُحَمَّد معوض، شارك فِي تحقيقه: د.مُحَمَّد سعد رمضان حسن، ود.مُحَمَّد المتولي الدُّسُوقي الحرب، منشورات مُحَمَّد علي، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، 1998م.

26. المحرر الوَجِيْز فِي تَفْسِيْر الكِتَاب الْعَزِيز (المعروف بتَفْسِيْر ابن عطية)، لأبي مُحَمَّد عَبْد الحق ابن عطية الغرناطي الأندلسي، (ت541هـ)، تحقيق: عَبْد اللَّه بن إبْرَاهِيم الأنصاري، والسيد عَبْد العال السيد إبْرَاهِيم. الطَبْعَة الأُولَى، مؤسسة دَار الْعُلُوم، الدوحة، 1404هـ/ 1984م.

27. الْمُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْنِ، لأبي عَبْد اللَّه الحافظ مُحَمَّد بن عَبْد اللَّه الحاكم النَّيْسَابوري، (ت405هـ)، تحقيق: مصطفى عَبْد القادر عطا، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، 1411هـ/ 1990م.

28. مَعَالِم التَّنْزِيل المعروف بـ(تَفْسِيْر البغوي)، لأبي مُحَمَّد الحسين ابن مسعود الفراء البغوي، (ت516هـ)، تحقيق: خالد العك، ومروان سوار، الطَبْعَة الثانية، دَار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، 1407هـ/ 1987م.

29. الْمُعْجَم الأوْسَط، لأبي القاسم سليمان بن أَحْمَد الطبراني، (ت360هـ)، تحقيق: طارق ابن عوض الله بن مُحَمَّد، وعبد المحسن ابن إبْرَاهِيم الحسين، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.

30. مُعْجَم الصَّحَابَة، لأبي الحسين عَبْد الباقي بن قانع، (ت351هـ) تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، الطَبْعَة الثالثة، مكتبة الغرباء الأثَرية، المدينة المنورة، 1418هـ.

31. مَفَاتِيح الْغَيْب المعروف بـ(التَفْسِيْر الكَبِيْر) وبـ(تَفْسِيْر الرازي)، لأبي عَبْد اللَّه فَخْر الدِّين مُحَمَّد بن عُمَر بن حسين القرشي الطبرستاني الأصل الشَّافِعِيّ الْمَذْهَب الرَّازِي، (ت606هـ)، الطَبْعَة الثالثة، المطبعة البَهِيَّة المصرية، ميدان الأزهر، مصر، (د.ت).

32. تَاج العَرُوْس من جَوَاهِر الْقَامُوس، لمحيي الدِّين أَبِي الْفَضْل مُحَمَّد مرتضى الحسيني الواسطي الْحَنَفِيّ الزَّبَيْدِيّ، (ت1205هـ)، مكتبة الحياة، بَيْرُوْت، (د.ت).

33. تَهْذِيب اللُّغَة، لأبي منصور مُحَمَّد بن أَحْمَد الأزهري، (ت370هـ)، تحقيق: أَحْمَد عَبْد العليم البرنوني، مراجعة: علي مُحَمَّد البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (د.ت).

34. جمهرة اللُّغَـة، لأَبِـي بَكْـرٍ مُحَمَّـد بـن الْحَسَـن الأزدي البصـري بـن دريـد، (ت321هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1345هـ.

35. الصِّحَاح تَـاج اللُّغَـة وصـحاح العَرَبِيّـة، لإسـماعيل بـن حمـاد الجـوهري، (ت393هـ)، تحقيق: أَحْمَد عَبْد الغَفُوْر عطا، الطَبْعَة الثانيـة، دَار العلم للملايين، بَيْرُوْت– لَبْنَان، 1407هـ/ 1987م.

36. لِسَان العَرَب، لأبي الْفَضْل جمال الدِّين مُحَمَّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (ت711هـ)، الطَبْعَة الأُولَى، دَار صادر، بَيْرُوْت– لَبْنَان، 1968م.

37. المحكم والْمُحِيط الأعظم فِي اللُّغَة، لأبـي الْحَسَن علـي بـن إسماعيل النحـوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، (ت458هـ)، تحقيق: مصطفى السقا، ود.حسين نصار، الطَبْعَة الأُولَى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1958م.

38. الْمُحِيط فِي اللُّغَة، تـأليف: كـافي الكفـاءة الصـاحب إسـماعيل بـن عبـاد، (ت385هـ)، تحقيق: الشيخ مُحَمَّد حسن آل ياسين، دَار الحرية للطباعة، بَغْدَاد، 1398هـ/ 1978م.

39. المخصص، لأبي الْحَسَن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بـابن سيده، (ت458هـ)، دَار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت).

40. التَّعْرِيفات، لأبي الْحَسَن علي بن مُحَمَّد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشـريف، (ت816هـ)، تحقيـق: إبْـرَاهِيم الأبيـاري، الطَبْعَـة الأُولَـى، دَار الكِتَـاب العَرَبِـيّ، بَيْـرُوْت، 1405هـ.

41. التَوْقِيف عَلَى مُهِمَّات التَّعَارِيف، لمُحَمَّد عَبْد الرؤوف المناوي، (ت1031هـ)، تحقيـق: د.مُحَمَّـد رضـوان الدايـة، الطَبْعَـة الأُولَـى، دَار الفكـر المعاصـر، دمشـق، ودَار الفكـر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، 1410هـ.

42. جَامِع العلوم فـي اصـطلاحات الملقب بدسـتور الْعُلَمَـاء، للقاضـي عبـد النبـي بـن عبـد الرسول الأحمد نِكري، والجزء الرابع يسمى (ضميمة دستور الْعُلَمَاء)، الطبعـة الأولـى، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن– الهند، 1395هـ/ 1975م.

مفهوم الطبقات عند المحدثين

د.وليد حسن مصطفى البياتي

قسم الحديث الشريف وعلومه / كلية أصول الدين

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن دعا بدعوته، واهتدى بهديه إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

فعلم الطبقات كغيره من علوم السنة الأخرى التي لقيت اهتماماً كبيراً من العلماء؛ لأنه لا يقل أهمية عن العلوم الأخرى لكونه يتعلق بعلم الرجال، فالغاية والهدف منه تحديد طبقة الراوي، ومنزلته؛ ليتسنى لنا معرفة اسمه ولقبه وكنيته وبلده، بمعنى أنه متعلق بأحد شقي الحديث، وهو السند.

وهو علم واسع جداً يتطلب ممنْ يشتغل بعلم الحديث أن تكون له درايةٌ تامة به. فمصنفاته كثيرة، تختلف بحسب تصانيفها استناداً إلى اختلاف مناهج مصنفيها؛ فلكلٍّ منهجه الخاص، وعلم الطبقات تابع لها، بل هو فرع منها؛ فكان هذا السبب الذي دفعني إلى اختيار هذا الموضوع[1]، وأسميتُهُ (مفهوم الطبقات عند المحدثين).

وقد اتبعتُ في البحث منهجاً يمكن تلخيصه فيما يأتي:

1. تعريف هذا العلم، والتعرض لأهم المصنفات فيه.
2. بيان التحديد الزمني للطبقة عند كل مصنف وبيان أقسامها.
3. بيان الأسس التي استند عليها أصحاب المصنفات في التقسيم.
4. المقارنة بين كتب الطبقات وبيان أوجه الاختلاف بين مصنف وآخر.
5. تسليط الضوء على علاقته بكتب الرجال، وعلم الجرح والتعديل، وارتباطه بعلم التأريخ.

واخترتُ نماذج من الكتب التي تُعد أهم المصنفات في هذا الفنِّ وطريقة كل مؤلف في التصنيف.

أما خطة البحث فكانت كالآتي:

قسمت البحث على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة،فأما المقدمة فقد بينت فيها أهمية الموضوع وسبب اختياري له والمنهج الذي اتبعته وخطة البحث.

وأما المبحث الأول فكان عنوانه التعريف بعلم الطبقات والنشأة والأهمية، وقسمته على خمسة مطالب:

المطلب الأول: المقصود بعلم الطبقات.

المطلب الثاني: مناقشة أقوال العلماء في معنى الطبقات، وبيان الرأي الراجح.

المطلب الثالث: التحديد الزمني للطبقة.

المطلب الرابع: نشأة علم الطبقات وأول من صنف فيه.

المطلب الخامس: أهميته وفوائده.

وأما المبحث الثاني فكان حول أقسام الطبقات، وأسس التقسيم، واختلاف العلماء في تقسيم طبقات الرواة، وجاء في خمسة مطالب أيضاً:

المطلب الأول: أقسام الطبقات.

المطلب الثاني: الأسس التي قامت عليها هذه التقسيمات.

المطلب الثالث: اختلاف مناهج العلماء في تقسيم طبقات الرواة.

المطلب الرابع: المآخذ على كتب الطبقات.

المطلب الخامس: علاقة علم الطبقات بكتب الرجال وعلم الجرح والتعديل.

أما المبحث الثالث فخصصته لعرض نماذج من كتب الطبقات وطريقتهم في التصنيف، وقسمته على خمسة مطالب أيضاً، وهي على النحو الآتي:

المطلب الأول: الطبقات الكبرى لابن سعد.

المطلب الثاني: طبقات علماء الحديث لابن عبدالهادي.

المطلب الثالث: تقسيم الطبقات عند الإمام الذهبي.

المطلب الرابع: تقسيم الطبقات عند الحافظ ابن حجر العسقلاني.

المطلب الخامس: أشهر المصنفات في هذا العلم.

وفي الخاتمة بينتُ أهم ما توصلتُ إليه من نتائج في هذا البحث المتواضع.

وختاماً أسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعلني موفقاً في بحثي هذا وأن يغفر لي زلتي ويتجاوز عني إنه غفور رحيم.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول
تعريف علم الطبقات، نشأته، أهميته

المطلب الأول- المقصود بعلم الطبقات:

الطبقة لغة:

الطبق في اللغة كل غطاء لازم، والسمٰوات طباق: بعضها فوق بعض، والواحدة طبقة. والطبقة: الحال، ويقال: كان فلان على طبقات شتى من الدنيا، أي: حالات[2].

والطبقة: القوم المتشابهون[3]، والطبقة أيضاً: من كل شيء ما سواه، وقد طابقه مطابقةً وطباقاً[4]. ومنها قولهم: (وافق شنٌّ طبقه)[5].

الطبقة اصطلاحاً:

عرفها أهل العلم تعاريف عدة، ولكنهم اقتصروا فيها وحصروها بالزمان، دون الإشارة إلى ما عداها وفيما يأتي عرض لأهم هذه التعاريف:

فيقول ابن حجر العسقلاني في تعريف الطبقة: «عبارة عن جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ»[6].

وعرفها السخاوي بقوله: «اشتراك المعاصرين في السن ولو تقريباً، وبالأخذ عن المشايخ، وربما اكتفوا بالاشتراك في التلاقي، وهو غالباً ملازم للاشتراك في السن»[7].

وقال السيوطي: «قوم تقاربوا في السن والإسناد أو في الإسناد فقط، بأن يكون شيوخ هذا هم شيوخ الآخر، أو يقاربوا شيوخه»[8].

وعرف الكتاني كتب الطبقات بأنها «التي تشتمل على ذكر الشيوخ، وأحوالهم، ورواياتهم، طبقةً بعد طبقةٍ، وعصراً بعد عصر، إلى زمن المؤلف»[9].

وعلى ذلك يمكن أن نحصر الطبقة بالزمان أو التاريخ، فيمكن أن نقول: الصحابة طبقة، والتابعون طبقة، وأتباع التابعين طبقة، وهلم جراً[10]. ولكن هذه التعاريف غير مستوفية لمعنى الطبقة إذا ما رجعنا إلى كتب الطبقات ومناهج مصنفيها، وقد حاول البعض من المعاصرين تعريفها بعبارة أوضح ولكن تعريفه جاء قاصراً أيضاً، فنجد مثلاً أن أسعد سالم تيم يعرفها بقوله: «تمييز طائفة من الرواة- أو العلماء- تعاصروا زمناً كافياً، وجمعت بينهم علاقة مكانية، أو علمية، أو قبلية ما»[11].

فأضاف إلى الزمان المكان والمنزلة العلمية والعلاقة القبلية، فالفقرات الأخيرة من التعريف غير مفهومة وغير منضبطة، كما إن التعريف لا يجمع كل ما يندرج تحت مصطلح الطبقة كما سيأتي تفصيل القول فيه، إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني- مناقشة أقوال العلماء في معنى الطبقة وبيان الرأي الراجح:

في المطلب السابق سلطت الضوء على بعض التعاريف في معنى الطبقة, وفي هذا المطلب أناقشها وأبين القول الفصل في معنى الطبقة، فأقول مستعينا بالله:

إن هذه الأقوال التي مر ذكرها في معنى الطبقة ظاهرها ومعناها حسن، ولكنها غير مستوفية لمعنى الطبقة، ومقتصرة على جانب من جوانبها، وقسم من أقسامها، فنرى أن أغلب المعاني تشير إلى الفترة الزمانية أو التاريخية، أي: إن الرواة تربطهم علاقة زمانية. أما إذا رجعنا إلى كتب الطبقات لوجدناها أعمُّ وأشمل[12]، والتعاريف السابقة تشير إلى قسم من أقسامها- التي سيأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى- وهي تهمل الجانب المكاني، أما الجوانب والأقسام الأخرى فلا تندرج تحت هذا العريف، زيادة على ذلك أنها تهمل تقسيم الرواة عن أحد الحفاظ إلى طبقات عدة، ولكنه ينبغي بحسب التعاريف أن يكونوا ضمن طبقة واحدة، وهكذا.

ومنها: أن الرواة قد يتقاربوا في السن والزمان، ولكن طرقهم وأسانيدهم تختلف؛ فالتابعون من أهل الشام، أو من أهل البصرة، أو من أهل الكوفة، يروون عن صحابة لم يروِ عنهم غيرهم في البلد الآخر، والعكس صحيح، فحينئذ وعلى سبيل المثال يصعب الادعاء بأنهم تقاربوا في الإسناد، مع أنهم جميعاً يروون عن الصحابة ﷺ.

ومنها: كما ذكرتُ سابقاً أن بعض أهل العلم يعدُّ الصحابة طبقة، والتابعين طبقة، وأتباع التابعين طبقة، وهلم جراً. ولكن فتراتهم مختلفة، ولا يصح أن نجعلهم جميعاً طبقة.

أما عن التعريف الذي ذكرته عن أحد المعاصرين فإنه- وإن كان أقرب إلى المفهوم- غير منضبط وغير مستوفٍ كما ذكرت، ولعل قائلا يقول: هناك فرق في التعريف بين معنى الطبقة، وعلم الطبقات!! فأجيب بأن الذي يصنف الطبقة ويقسمها حسب المكان بم يعرف الطبقة، وكذلك الذي يقسمها حسب المذهب، أو حسب المنزلة العلمية، بم يعرف الطبقة؟!!

وبعد كل ما تقدم أستطيع القول: إن أصح تعريف يمكن أن أعرف به علم الطبقات فيما أراه هو:

«العلاقة التي تربط الرواة بعضهم ببعض، وتجمعهم في إطار واحد، سواء كانت هذه العلاقة زمانية، أم مكانية، أم علمية، أم مذهبية، أم فئوية». وهذا التعريف أقرب إلى الصواب، ويشمل كل الأقسام، وهو أجمع تعريف فيما أراه، والله أعلم.

المطلب الثالث- التحديد الزمني للطبقة:

حاول بعض المتقدمين من اللغويين أن يحدد الطبقة تحديداً زمنياً، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: الهجري الذي نقل عن ابن عباس ﷺ قولاً يحدد فيه الطبقة تحديداً زمنياً، فقال: «إن الطبقة عشرون سنة»[13]. وجعلها الذهبي عشر سنين في كتابه تاريخ الإسلام[14].

وهذا الكلام غير مسلم به؛ لأن فكرة الطبقات لم تكن بهذا التحديد والوضوح والدقة في جيل ابن عباس ﷺ، أما عن الحديث الذي رواه ابن ماجة في سننه: عن أنس بن مالك،عن النبي ﷺ: «**أمتي على خمس طبقات: كل طبقة أربعون عاماً، فأما طبقتي وطبقة أصحابي فأهل علم وإيمان، وأما الطبقة الثانية ما بين الأربعين إلى الثمانين فأهل بر وتقوى**»[15]، فالحديث ضعيف جداً، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات[16].

وقد أطلق على الطبقة: (القرن) على سبيل المجاز، وإذا أردنا أن نحدد معنى للقرن فهو الجيل[17]. علاوة على ذلك أنه ليس أقدم استعمال لهما بهذا المعنى، وإن كان هذا المعنى نجده في مصنفات ابن حبان البستي، مثل: كتاب الثقات، ومشاهير علماء الأمصار؛ إذ قسمها إلى طبقات الصحابة، والتابعين، وأتباع التابعين، وما إلى ذلك.

والملاحظ أن أقرب الاستعمالات لها، وأولاها: الجيل، وقد استعمل القرن بمعنى الطبقة من قبل بعض المصنفين، أمثال: بحشل في تاريخه[18] الذي قسم الرواة من أهل واسط حتى طبقة شيوخه إلى أربعة قرون[19].

ولفظ (القرن) ورد في الحديث الشريف الذي رواه البخاري في (صحيحه) حيث سئل النبي ﷺ: أي الناس خير؟ قال: «**قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...**»[20]، وهذا الحديث يشير إلى الصحابة، ثم التابعين، ثم أتباع التابعين؛ فنفهم منه معنى الجيل، مع

أن للقرن تعاريف ومعاني عدة، منها: مئة سنة، وأيد هذا القول الحافظ ابن حجر العسقلاني فقال: «(**خير هذه الأمة القرن الذين بُعثت فيهم**) وقد ظهر أن الذي بين البعثة، وآخر من مات من الصحابة: مئة سنة وعشرون سنة، أو دونها، أو فوقها بقليل»[21].

وخلاصة القول: إن أقرب المعاني للطبقة القرن، وأقرب المعاني للقرن هو: الجيل، والله أعلم.

المطلب الرابع- نشأته وأول من صنف فيه:

إن هذا العلم كغيره من العلوم له بدايات، حتى صار علماً يدرس، فهو يندرج ضمن علوم الحديث وفنونه، وهو علم جليل ذو فائدة، وموضوعه واسع جداً، فالذي يشتغل بعلم الحديث لابد أن تكون له دراية تامة به.

فالكتب التي صنفت في علم الحديث في بداية نشأته لم تفرد له موضوعاً مستقلاً، إلا في المراحل المتأخرة منه، إلا أنها تشير إليه ضمناً، أي: بمعنى أنها تشير إلى الأبواب والفصول التي تتعلق بعلم الطبقات. ومع أن ابن الصلاح من المتأخرين إلا أن كتابه يُعوَّل عليه، فقد أفرد له موضوعاً مستقلاً في الباب الثالث والستين بعنوان «معرفة طبقات الرواة والعلماء»[22] مع العلم أن هناك من سبقه من العلماء بالإشارة إليه ولو ضمناً كالحاكم النيسابوري في كتابه (معرفة علوم الحديث)[23].

لكن الغريب في الأمر أن العلماء الذين أتوا بعد ابن الصلاح لم يشيروا ولم يتطرقوا إليه.

وإذا أردنا الحديث عن أول من صنف فيه كعلم مستقل فهناك من سبقهم بكثير، لا من حيث الإشارة وإنما التصنيف فيه كعلم مستقل، فإن أقدم وأول من صنف فيه هو محمد بن عمر الواقدي (ت207هـ)[24]، والهيثم ابن عدي (ت207هـ) الذي ألف كتابين في الطبقات هما: (طبقات من روى عن النبي ﷺ) و(طبقات الفقهاء والمحدثين)[25]. ثم أتى بعدهما محمد بن سعد (ت230هـ) في كتابه (الطبقات الكبرى)، ثم ابن المديني (ت234هـ) في كتابه (الطبقات)، وتتابع التأليف بعد ذلك من قبل علماء آخرين كالشاذكوني وابن المنذر وخليفة ابن خياط وغيرهم[26].

المطلب الخامس- أهميته وفوائده:

إن المتطلع لهذا العلم والمتخصص فيه يعلم جيداً مدى ما لهذا العلم من أهمية؛ فهو يتميز عن غيره من علوم السنة الأخرى بمعرفة زمن الراوي، ومكان الرواية، ومصادرها، ولكن هذا العلم قل الاهتمام به في فترات عديدة لقلة من يهتم بعلم الرجال بل بعلم الحديث، فلجأوا إلى الكتب المختصرة واعتمدوا عليها اعتماداً كلياً.

وهذا بعكس الفترات السابقة؛ حيث كان الاهتمام بكل جزئية من جزئياته، وأعني الحديث الشريف وعلومه بل في جميع العلوم، فكانوا يحفظون المتون ويعنون بدراسة الرواية وشروطها، وأنواعها وأحكامها، وأحوال الرواة وأصناف المرويات، وما يتعلق بها من أحكام وغيرها. وغايتهم من ذلك تمييز الحديث الصحيح من السقيم.

وعلم الطبقات كغيره لقي اهتماماً كبيراً من الأئمة والحفاظ الكبار، فجمعوا أدق التفاصيل، وجعلوا له ضوابط حتى أصبح علماً مستقلاً، فالكتب التي صنفت في هذا المجال لها غاية من الأهمية ولاسيما في العصور المتقدمة حيث كان الناس بحاجة ماسة إلى معرفة كل ما يتعلق بالرواة وضبط مواليدهم ووفياتهم، فكانوا يعتمدون في معرفتهم على الشيوخ والتلاميذ للتمييز بينهم.

فمن الفوائد التي يمكن أن تُذكر لهذا العلم(27): الأمن من التشابه في الأسماء والكنى، وتمييز حالهم من حيث القبول أو الرد، ومعرفة أحوال السند والمتن، والتفريق بين المتقدم والمتأخر من الروايات، والوقوف على حقيقة المراد بالعنعنة. وفي معرفة طبقات الرواة يمكن إثبات صدق الراوي أو كذبه في ادعائه للقاء بعض الشيوخ.

ومنها: معرفة مراتب العلماء في الطبقة الواحدة، ومعرفة الحفاظ والأثبات، ومعرفة الثقات الذين رووا عن أولئك الحفاظ، والكشف عن الإرسال الظاهر والخفي.

ومنها: الكشف عن الخطأ في الأسانيد وعن سقوط رجل أو أكثر في الإسناد، وتمييز الأسانيد ومعرفة الرجال المذكورين في متون الأحاديث، ومعرفة أن الراوي شخص واحد وإن ذكر في كتب الرجال بأسماء متعددة، والتوقي من الخلط بين الرجال الذين تتشابه أسماؤهم... وغيرها من الفوائد التي لا يتسع المجال لذكرها هنا.

المبحث الثاني
أقسامه، وأسس التقسيم، واختلاف العلماء في تقسيم طبقات الرواة

المطلب الأول- أقسام الطبقات:

يمكن أن نقسم الطبقات إلى أقسام عدة: حسب الأزمان، والأمصار، والفئات، فكتب الطبقات كثيرة وتختلف تقاسيمها حسب مناهج المصنفين، وصنفوا الطبقات[28] ونظموها بهذا الشكل وجمعوا كل ذلك؛ خدمة للحديث النبوي الشريف؛ لتعلقها بدراسة سند الحديث، ونقده فغايته معرفة الحديث إن كان متصلا أو منقطعا، وللطبقات نظام في غاية الأهمية إلا أنه لم يعن به كما هو الآن، علاوة على ذلك ما يتعلق بضبط مواليد الرواة ووفياتهم، وإنما كانت محددة بمعرفة الشيوخ والتلاميذ، زد على ذلك صعوبة العثور على الترجمة لغير المتمرسين، فضلا عن اختلاف مناهج المصنفين فيه.

فالطابع العام لكتب الطبقات إن بعض المصنفين اقتصر في ذكر الطبقات على الصحابة أو التابعين، واقتصر البعض الآخر على رجال بلدة معينة، وآخرون تعرضوا للشيوخ والتلاميذ، مع ذكر شيء من أخبارهم ومروياتهم، وهو ليس في عموم كتب الطبقات، وإنما في قسم منها، كما في الطبقات الكبرى لابن سعد، والبعض الآخر اكتفى بذكر ترجمة معرفية عن الراوي ككتاب خليفة بن خياط، وآخرون جردوا الأسماء دون التعرض للأخبار والأنساب، وغير ذلك[29] مما لا يسع المجال لذكره في هذا البحث الصغير.

وبعد هذه المقدمة الموجزة عن كتب الطبقات يمكن تقسيمها على النحو الآتي:

1. طبقات زمانية.
2. طبقات مكانية.
3. طبقات علمية.
4. طبقات فئوية.

وسأبين هذه الأقسام بإيجاز وهي كما يأتي:

أولاً– طبقات زمانية:

هي الكتب المتعلقة والمختصة ببيان المتقدم والمتأخر، والمعاصرة واللقاء من عدمها، والاتصال والإنقطاع، وما إلى ذلك مما يتعلق بالتأريخ ومن هذه المصنفات على سبيل المثال:

أ– الطبقات الكبرى: لابن سعد (ت230هـ)[30].

ب– طبقات خليفة بن خياط (ت230هـ)[31].

ج– تاريخ الإسلام: للإمام الذهبي (ت748هـ)[32].

ثانياً– طبقات مكانية:

وهي الكتب المتعلقة والمختصة بتمييز الرواة لبلد ما، عن غيرهم من أهل البلدان الأخرى، ومن هذه المصنفات:

أ– طبقات الأصفهانيين: للأصبهاني (ت369هـ)[33].

ب– طبقات الشاميين: للحافظ أبي القاسم محمد بن إبراهيم بن سميع (ت295هـ)[34].

ج– طبقات الهمدانيين: لأبي الفضل صالح بن أحمد بن محمد السمسار الحافظ المعمر الهمداني (ت384هـ)[35].

ثالثاً– طبقات علمية:

هي الكتب التي صنفت للعلاقة التي تجمع بين الرواة المترجم لهم، فجمعت أصحاب الحفظ والشهرة؛ لتبين ولتميز بين الثقات والأثبات عن الضعفاء والمجاهيل، وإن لم تكن على الترتيب الطبقي إلا أنها تندرج تحتها، وتلتحق بها.

ومن هذه الكتب:

أ. كتب جمعت الحفاظ في مصنف واحد، مثل: كتاب: طبقات الحفاظ: للسيوطي (ت911هـ)[36].

ب. كتب جمعت المحدثين في مصنف واحد، مثل: كتاب: طبقات علماء الحديث: لابن عبد الهادي (ت744هـ)[37]، وكتاب: المعين في طبقات المحدثين: للذهبي (ت748هـ)[38].

ج. كتب جمعت شيوخ الرواة لمحدث معين، أو أصحابه، مثل: كتاب: رجال عروة بن الزبير وجماعة من التابعين: للإمام مسلم بن الحجاج (ت261هـ).

رابعا- طبقات فئوية:

هي كتب شبيهة يكتب الطبقات تناولت تراجم الرواة بطريقة جماعية، ضمن صفة أو علاقة معينة وتجمع الكل في إطار واحد، وإن لم تكن مرتبة على الطبقات ولكنها تلتحق بها. وهي أنواع:

أ. كتب جمعت المدلسين في مصنف واحد، مثل: كتاب: تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس: للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)[39].

ب. كتب جمعت المراسيل في مصنف واحد، مثل: كتاب: جامع التحصيل في أحكام المراسيل: للحافظ أبي سعيد بن خليل بن كيكلدي أبو سعيد العلائي (ت761هـ)[40].

ج. كتب جمعت المختلطين في مصنف واحد، مثل:

كتاب: الكواكب النيرات فيمن اختلط من الرواة الثقات: لأبي البركات الشهير بابن الكيال (ت929هـ)[41]، وكتاب: الاغتباط بمن رمي بالاختلاط: لسبط ابن العجمي (ت841هـ)[42].

وغير ذلك من المصنفات التي تندرج تحت مسمى الطبقات والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني- الأسس التي قامت عليها هذه التقسيمات والملاحظات عليها :

تعرضت في المطلب السابق إلى أقسام الطبقات واختلاف المصنفين في التقسيم واختلاف مناهجهم، كل وفق ترتيب معين، وعدم وجود قواعد وضوابط لتحديد معنى الطبقة، وكيفية تقسيمها، إلا أنها لا تخرج عن إطار الذي قسمته وفق الزمان، والمكان، والفئة، وتجدر الإشارة هنا إلى صعوبة البحث والدراسة التي يواجهها الباحث والمصنف لهذه المصنفات، لما سبق ذكره، علاوة على ذلك المعلومات عن الراوي إن كانت شحيحة، وتأريخه مجهول، وتنقله من مكان لآخر[43]، فضلا عن صعوبة التحديد بين طبقة وأخرى، ووضع الحد الفاصل لها.

فيجب على الباحث أن تكون له القدرة والملكة؛ للإحاطة بهذا العلم؛ لمعرفة الراوي وروايته، والتأكد من صحة خبره من عدمه.

فالأسس التي تم اعتمادها في التقسيم نستطيع أن نعبر عنها بمعرفة تاريخ الرواة ومواليدهم ووفياتهم، ومعرفة مراتب الرواة ومواطنهم، ويمكن تقسيمهم على قسمين، وهما:

طبقة الصحابة، وطبقة غير الصحابة من التابعين، وأتباع التابعين، ومن بعدهم(44).

أما ما يتعلق بالمصنفين ومناهجهم، فلكل منهم منهجه الخاص بالتقسيم، فضلا عن ما إذا كان، للمصنف مصنفات عدة، فتختلف آراؤه من مصنف لآخر، كالذهبي في كتبه.

ومن الطبيعي أن تكون هناك بعض الأمور الغامضة، وبعض الإشكالات التي يصعب الوصول إليها، فضلا عن المشتغلين فيه، ولا يعني أننا بهذا لن نصل إلى نتيجة، بل هو كغيره من العلوم يقع فيه بعض الإشكال والتداخل، مما يؤدي إلى تردد المشتغل فيه من التحقق في تعيين طبقة الراوي، بل في تحديد الطبقات، ووجود الاختلافات والمفارقات في التصانيف(45).

المطلب الثالث- اختلاف مناهج العلماء في تقسيم طبقات الرواة:

للرواة طبقات ومراتب مفترقة، وأصنافه مختلفة، ومناهج المصنفين في تقسيم الرواة إلى طبقات مختلفة من مصنف لآخر، وهذا بين عند الرجوع إلى المصنفات في هذا المجال ويمكن أن نقسمها على قسمين:

القسم الأول: طبقات الصحابة.

القسم الثاني: طبقات غير الصحابة.

القسم الأول- طبقات الصحابة:

الصحابة ﷺ أجمعين ينقسمون إلى عدة طبقات وفق مناهج العلماء في التقسيم، فاختلفوا في طبقاتهم، فجعلها بعضهم خمس طبقات، وعليه ابن سعد في كتابه(46) وهناك من

ذكر بأنه جعلهم ثلاث طبقات[47]، فقسم كتابه إلى قسمين: قسم للرجال، وقسم للنساء، ثم جعل الصحابة خمس طبقات وبنى هذا التقسيم على السابقة في الإسلام، والفضل وقسمها إلى أجزاء اعتبارا من الجزء الثالث إلى الجزء السابع، والجزء الثامن خصصه للصحابيات من النساء وما إلى ذلك.

ومنهم من جعلهم اثنتي عشرة طبقة، وهو تقسيم الحاكم[48]، وزاد بعضهم أكثر من ذلك[49] لكن المشهور هو الذي ذهب إليه الحاكم[50]، وهي على النحو الآتي:

الطبقة الأولى: قوم تقدم إسلامهم، كالخلفاء الأربعة ﷺ.

والطبقة الثانية: الصحابة الذين أسلموا قبل تشاور أهل مكة في دار الندوة.

والطبقة الثالثة: من الصحابة المهاجرة إلى الحبشة.

والطبقة الرابعة: أصحاب العقبة الأولى.

والطبقة الخامسة: من الصحابة: أصحاب العقبة الثانية، وأكثرهم من الأنصار.

والطبقة السادسة: أول المهاجرين الذين وصلوا إلى رسول الله ﷺ وهو بقباء قبل أن يدخلوا المدينة ويبنى المسجد.

والطبقة السابعة: أهل بدر.

والطبقة الثامنة: المهاجرة الذين هاجروا بين بدر والحديبية.

والطبقة التاسعة: أهل بيعة الرضوان بالحديبية.

والطبقة العاشرة: المهاجرة بين الحديبية والفتح، منهم: خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص وأبو هريرة, وغيرهم.

والطبقة الحادي عشرة: الذين أسلموا يوم الفتح.

والطبقة الثانية عشرة: صبيان وأطفال رأوا رسول الله ﷺ يوم الفتح، وفي حجة الوداع وغيرها.

وفي الحقيقة يمكن أن نجمل ونختصر طبقات الصحابة إلى ثلاث طبقات، وفق عدة اعتبارات، مجتمعة، وعلى هذا النحو: تقدم الإسلام، وطول الصحبة، وكثرة الرواية، بمعنى أن نقسمهم على النحو الآتي[51]:

كبار الصحابة، وأوساط الصحابة، وصغار الصحابة، هذا بالنسبة لطبقات الصحابة والله أعلم.

القسم الثاني- طبقات غير الصحابة:

طبقات غير الصحابة ينقسمون بحسب: الضبط والإتقان، وطول الصحبة، ولكن أشهر الأقوال عند أهل الفن، أنهم خمس طبقات[52] فعلى سبيل المثال قسم الحازمي أصحاب الزهري خمس طبقات[53] وعلى النحو الآتي:

فالطبقة الأولى: جمعت الحفظ والإتقان، وطول الصحبة للزهري, والعلم بحديثه.

والطبقة الثانية: أهل حفظ وإتقان، لكن لم تطل صحبتهم للزهري، وإنما صحبوه مدة يسيرة، ولم يمارسوا حديثه.

والطبقة الثالثة: قوم لازموا الزهري، وصحبوه، ورووا عنه، لكن تكلم في حفظهم.

والطبقة الرابعة: قوم رووا عن الزهري من غير ملازمة، ولا طول صحبة، ومع ذلك تكلم فيهم.

والطبقة الخامسة: قوم من المتروكين، والمجهولين.

ومن أشهر التقاسيم للطبقات أيضا: تقسيم الحافظ ابن حجر في مقدمة التقريب، فجعلهم اثنتي عشرة طبقة، فيمن له رواية في الكتب الستة، وهي على النحو الآتي[54]:

فالطبقة الأولى: الصحابة، على اختلاف مراتبهم.

والثانية: طبقة كبار التابعين، كابن المسيب.

والثالثة: الطبقة الوسطى من التابعين، كالحسن وابن سيرين.

والرابعة: طبقة تليها، جل روايتهم عن كبار التابعين، كالزهري وقتادة.

والخامسة: الطبقة الصغرى منهم، الذين رأوا الواحد والاثنين، ولم يثبت لبعضهم السماع من الصحابة، كالأعمش.

والسادسة: طبقة عاصروا الخامسة، لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة، كابن جريج.

والسابعة: كبار أتباع التابعين، كمالك والثوري.

والثامنة: الطبقة الوسطى من أتباع التابعين، كابن عيينة وابن علية.

والتاسعة: الطبقة الصغرى من أتباع التابعين: كيزيد بن هارون، والشافعي، وأبي داود الطيالسي، وعبدالرزاق.

والعاشرة: كبار الآخذين عن تبع الأتباع، ممن لم يلق التابعين، كأحمد بن حنبل.

والحادية عشرة: الطبقة الوسطى من ذلك، كالذهلي والبخاري.

والطبقة الثانية عشرة: صغار الآخذين عن تبع الأتباع، كالترمذي، وألحق بها باقي شيوخ الأئمة الستة الذين تأخرت وفاتهم قليلا، كبعض شيوخ النسائي.

ثم قال الحافظ ابن حجر: «فإن كان من الأولى والثانية: فهم قبل المائة، وإن كان من الثالثة إلى آخر الثامنة: فهم بعد المائة، وإن كان من التاسعة إلى آخر الطبقات: فهم بعد المائتين، ومن ندر عن ذلك بينته»(55).

فهذا مجمل الكلام حول طبقات الرواة وتقاسيمها.

المطلب الرابع- المآخذ على كتب الطبقات:

المآخذ على كتب الطبقات كثيرة، وسأوجز الكلام عنها، وأجملها على النحو الآتي:

إن الذين صنفوا في الطبقات لم يتبعوا تقسيما معينا، ولم يتفقوا في عدد الطبقات، بل اختلفوا فيها من مصنف لآخر، حتى إننا لا نستطيع أن نثبت عليها، فضلا عن صعوبة تحديد طبقة الراوي.

ومنها: صعوبة التحديد أو الوقوف على تعريف ما للطبقات.

ومنها: إن بعض المصنفين يقسم طبقات الصحابة إلى طبقة واحدة، والبعض الآخر يجعلهم طبقات عدة، كابن سعد، وابن خياط، والحاكم، وابن حجر، وغيرهم.

ومنها: تباين العدد في الطبقات يجعل النسبة إليها مطلقة من دون تقييد بحسب طريقة كل مصنف، فضلا عن تداخل الطبقات بعضها ببعض.

ومنها: ظهور المفارقات من مترجم لآخر.

ومنها: الاضطرابات والمفارقات التي يقع فيها المصنف في تحديد الطبقة لكل راوي في كتبه؛ والسبب يعود إلى عدم الثبوت على منهج معين.

ومنها: إن بعض كتب الطبقات لا تدرج ضمن أي قسم من أقسامها؛ لصعوبة تحديدها، وهي التي أطلقت عليها بالفئوية.

ومنها: الاشتباه في الراوي، وغير ذلك.

وبعد هذا الإيجاز أقول: رغم المآخذ التي ذكرتها على الطبقات وطريقة تقسيمها بالشكل الذي يوحي من الوهلة الأولى أن المصنفين متخبطون بعض الشيء، إلا أن الترتيب يتلاءم مع أغراض الحديث الذي ابتكر هذا العلم لأجله فاستمر هذا الترتيب في ميدانه حتى فترة متأخرة.

المطلب الخامس- علاقة علم الطبقات بكتب الرجال وعلم الجرح والتعديل:

إن من أهم العلوم التي اهتم بها أهل الحديث هو علم التاريخ الذي له علاقة وارتباط وثيق بعلم تراجم الرجال وعلم الجرح والتعديل، فكل من هذه العلوم مستقل عن غيره، ويندرج ضمن علوم الحديث[56]، إلا أن بعضها مرتبطاًًً ببعض، وتلقي عناية فائقة من أهل العلم بشكل عام والمحدثين على وجه الخصوص، فوضعوا المصنفات المتعلقة بتراجم الرواة، وضبط أسماءهم، وأنسابهم، وألقابهم، وأحوالهم، وشيوخهم وتلاميذهم، وبلدانهم، وما ائتلف واختلف، واتفق وافترق،... إلخ.

فحصروا الروايات المتعلقة بكل راو، واستوفوا عنه كل ما يتعلق بترجمته: سواء كانت: معرفية، أو منقبية، أو نقدية، مما يتبادر على أذهاننا دقتهم في النقل، وحرصهم الشديد للذود عن السنة النبوية الشريفة؛ لأنها امة الإسناد، ومن أهم خصائصها وميزاتها، فظهر علم الرجال، وعلم الجرح والتعديل، الذي له ارتباط وثيق بالتأريخ حتى أصبح علما مستقلا، يدرج ضمن أصول الحديث.

فعلم الطبقات أو كتب الطبقات، جزء منها، بل فرع من فروعها، ومتخصص في التاريخ، وتراجم الرجال، وتمييز الرواة، وضبطهم، وعليه يقوم علم تراجم الرجال وعلم الجرح والتعديل، فهذه العلوم مرتبطة بعضها ببعض. وأساس هذا العلم قائم على أعلام أهل الرواية، ونقد مروياتهم، والتقصي عنهم وعن أحوالهم، وتواريخهم، ومناهجهم في نقد الرجال والشروط التي وضعوها في قبول الرواية، والألفاظ والاصطلاحات، التي استعملوها ومدلولاتها، فهي مرتبطة بعضها ببعض.

ودراسة الطبقات يدور على معرفة سير رجال الأسانيد، وتواريخهم، وأحوالهم، ورواة الحديث، بهدف التحقق من صدقهم، وفقا للمنهاج والقواعد العامة التي وضعوها في الجرح والتعديل، فوضعوا كتبا في الرجال مقسمة على الطبقات، كل بحسب منهجه في الكتاب،

وبعضها تتفق ضمن تخصصات ولون واحد من العلم، فنشأ هذا العلم، واهتم به العلماء؛ حرصا على السنة الشريفة، فالتاريخ الذي له ارتباط بهذه العلوم التي سبق ذكرها، هو خير سلاح يتسلح به العلماء ضد المحرفين والكذابين وكما قال الثوري: «الإسناد سلاح المؤمن»[57]، وقال: «لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التأريخ»[58]. وعلى إثر هذا النشاط البارز اجتمعت لديهم هذه الثروة العظيمة من التراجم على مختلف الطبقات، والمواطن، والعصور، وبعد عصر التدوين ظهرت المصنفات الكثيرة في هذا الباب.

المبحث الثالث
عرض نماذج من كتب الطبقات وطريقتهم في التصنيف

في هذا المبحث سأستعرض بعض المصنفات المشهورة والبارزة في هذا العلم، ثم أعرج على طريقتهم في التصنيف بإيجاز، واخترت من المتقدمين والمتأخرين لأحيط بالموضوع من جميع جوانبه، فاخترت من المصنفين: ابن سعد وكتابه الطبقات الكبرى، والإمام ابن عبد الهادي وكتابه طبقات علماء الحديث، والحافظ الذهبي: اخترت أشهر مصنفاته، وهي: تاريخ الإسلام، وسير أعلام النبلاء، وتذكرة الحفاظ؛ لاعتبار أن الذهبي تحتاج مصنفاته إلى دراسة مستفيضة؛لأن تقاسيمه تختلف من مصنف لآخر لا تكاد تستقر على منهج معين، وآخرهم الحافظ ابن حجر وكتابه التقريب، ثم اذكر بعدها أشهر المصنفات في هذا العلم، فقسمته إلى خمسة مطالب، على النحو الآتي:

المطلب الأول- الطبقات الكبرى لابن سعد( ):

هذا الكتاب لمحمد بن سعد بن منيع الزهري (ت230هـ)[60]، من أشهر المصنفات ومن الأوائل في هذا المجال، إلا أنه أفاد كثيرا في كتابه هذا من الواقدي واعتمد عليه في كثير من التراجم[61].

أما عن طريقته في الكتاب[62]: قسمه على قسمين: قسم خاص بالرجال، وقسم آخر للنساء، ثم قسم الصحابة الذين هم الجيل الأول إلى خمس طبقات، وبنى، تقسيمه على

السابقة في الإسلام، والفضل، مع مراعاة الشرف والنسب داخل كل طبقة، ثم تناول طبقات التابعين ومن بعدهم.

والكتاب طبع في ثمانية أجزاء، جمع فيه المؤلف تراجم الصحابة، والتابعين ومن بعدهم إلى زمانه، فالجزء الأول والثاني: خصصه لسيرة النبي ﷺ، أما الثالث: لتراجم البدريين من المهاجرين والأنصار، والرابع: لتراجم المهاجرين والأنصار ممن لم يشهد بدرا، ولهم إسلام قديم، وللصحابة الذين أسلموا قبل الفتح، والخامس: لذكر التابعين من أهل المدينة، والصحابة الذين نزلوا مكة والطائف، واليمن، واليمامة، والبحرين، ثم من كان بعد هؤلاء الصحابة التابعين في نفس المدن التي ذكرناها، ومن جاء بعدهم، والسادس: للكوفيين من الصحابة ومن بعدهم من التابعين، ومن بعدهم من أهل العلم إلى زمنه، أما البلاد الأخرى فذكر عدداً قليلاً منها، والسابع: لمن نزل بلادا كثيرة من الصحابة ومن بعدهم من التابعين، وأتباعهم إلى زمن المؤلف، ومن نزل بالشام ومصر والبصرة، وباقي البلاد ولكن بشكل قليل جدا، والثامن: وهو القسم الثاني من كتابه الذي خصصه للنساء، فجعله للصحابيات فقط.

وكلام ابن سعد في الجرح والتعديل معتبر عند أهل العلم، وكذلك كتابه من المصادر المعتمدة في تراجم الرجال.

المطلب الثاني- طبقات علماء الحديث لابن عبد الهادي:

لعل مصنف الكتاب قد اطلع على مصنفات عدة جمعت حفاظ الحديث، فهناك من سبقه بهذا الجانب، كابن الدباغ[63]، وابن الجوزي[64]، أما الذهبي من الصعب بمكان الجزم هل أنه قد سبقه بهذا المجال[65]، أم لا، ولا نستطيع الجزم في من سبق بالتصنيف. والله اعلم.

وفي الحديث عن ابن عبد الهادي وكتابه الطبقات، لابد أن تكون هناك وقفة يشار إليها، هي أنها وردت بالمصادر الأخر بعنوان آخر مثل: تراجم الحفاظ[66]، وطبقات الحفاظ[67]، فضلا عن عنوان الكتاب الذي تثار حوله الأسئلة والغموض، والذي يشير إلى اختصار!!؟ فأي كتاب اختصره[68]، لكنه لم يشر بأنه اختصره من كتاب، وإنما جعل عنوانه هكذا، قلت: لعله قد سماه من غير أن يعتمد على كتاب، وإنما أراد به الإيجاز والاختصار، والله اعلم.

والكتاب الذي نحن بصدده كان عنوانه كما في المخطوط: (كتاب مختصر في طبقات علماء الحديث اختصره الإمام العالم العلامة شمس الدين محمد بن عبد الهادي الحنبلي رحمه الله بمنه وكرمه)[69]، والعنوان يدلل على شيء مختصر، ومن عادة المصنفين إذا اختصروا كتابا ما بينوا ذلك لما تقتضيه الأمانة العلمية، والله تعالى أعلم.

والذي يثير الغرابة أن كتاب ابن عبد الهادي قد اغفل عنه الكثير من أهل العلم قديما وحديثا، فضلا عن المصنفات المحققة حديثا لا تشير إليه إلا ما ندر، وكأنه لم يطرق على أسماعهم ولم يتناولوه بأيديهم، مع أن ابن عبد الهادي من العلماء المشهورين والمشهود لهم بالرسوخ في هذا المجال، ومن أواخر العلماء الذين صنفوا في طبقات علماء الحديث.

أما عن طريقته في التصنيف، فهي مقاربة لطريقة الذهبي في صياغة التراجم بدأً بالصحابة،ثم التابعين ومن بعدهم، فجمع الحفاظ، ولكنه لم يضع تقسيما معينا، وقسم الترجمة على ستة أقسام[70]، بدأ بالخلفاء الراشدين، فيذكر التراجم من غير ترتيب معين، علاوة على ذلك انه لم يسند أقواله حول المترجم لهم، وترك اجتهاده غالبا حول بعض الرواة[71]، وهذا منهجه في كل الكتاب وكالعادة في ذكر التراجم، وضع رموزا، وماذا يعني كل رمز، والله تعالى أعلم، ومنه التوفيق.

المطلب الثالث- تقسيم الطبقات عند الإمام الذهبي:

لاشك أن الإمام الذهبي من الأئمة والحفاظ البارزين في أغلب المجالات، وشهد له الكثير من أهل العلم حتى عد بخاتمة الحفاظ رحمهم الله جميعا، ولكن الملفت للنظر طريقة الذهبي في تقسيم الطبقات وأغلب كتبه مقسمة على الطبقات، وهي تختلف من مصنف لآخر، ولا يكاد يستقر على تقسيم أو ترتيب معين، وإنما كل كتاب له منهجه الخاص، لذلك لا نستطيع أن نجزم بمنهج الذهبي في تقسيم الطبقات، وهنا سأختار بعضا من هذه المصنفات، والأشهر، وهي: تاريخ الإسلام، وسير أعلام النبلاء، وتذكرة الحفاظ، وسأتكلم عن كلٍ منها بإيجاز، وكما يأتي:

تاريخ الإسلام:

قسم الذهبي هذا الكتاب على واحد وعشرين مجلداً، ابتدأ من السنة الأولى للهجرة وحتى سنة سبع مئة، وقسم التراجم بحسب السنوات على سبعين طبقةً، وكل طبقة حددها بعشر سنوات، حتى قيل فيه: إنه خالف المتقدمين[72].

وتقسيم الطبقات عنده في هذا الكتاب يختلف عن مصنفاته الأخرى؛ أشار الدكتور بشار عواد معروف إلى أن الذهبي استعمل الطبقة بالمفهوم الشائع عند المصنفين الآخرين إلا في هذا الكتاب، حيث جعل فيه الطبقة بمعنى العقد[73]. ومع ذلك يعد هذا الكتاب مرجعاً لكتبه الأخرى.

سير أعلام النبلاء:

يختلف تقسيم هذا الكتاب عن كتابه التاريخ اختلافاً جذرياً،حيث قسمه إلى طبقات تبتدئ بكبار الصحابة رضي الله عنهم وبقية العشرة المبشرين- أما الخلفاء الراشدون أفرد لهم جزءً خاصاً- ثم السابقين الأولين ثم شهداء بئر معونة، ثم أعيان البدريين، ثم من شهداء اليرموك، ثم بقية الصحابيات، ثم مشاهير التابعين، وأتباع التابعين ومن بعدهم[74].

وقسمه على أربعين طبقة، وجعل الفترة الزمنية موافقة لما في كتابيه (معرفة القراء الكبار) و(تذكرة الحفاظ)[75].

تذكرة الحفاظ:

هذا الكتاب جمع فيه الذهبي الحفاظ للحديث النبوي الشريف، وبدأ بالصحابة وانتهى بطبقة شيوخه، وقسمه إلى إحدى وعشرين طبقةً[76].

ولم يقسم الطبقات على وفق التحديد الزمني، وإنما استناداً إلى اللقيا.

المطلب الرابع- تقسيم الطبقات عند الحافظ ابن حجر العسقلاني:

كانت طريقة الحافظ ابن حجر رحمه الله تختلف عن طريقة من سبقه ولاسيما من تقدم ذكرهم، ففي كتاب التقريب قسم الطبقات إلى اثنتي عشرة طبقة، وقد تقدم ذكرها بالتفصيل[77].

المطلب الخامس- أشهر المصنفات في هذا الفنِّ:

أقدم من صنف في الطبقات- وقد أشرتُ إليه عند الحديث عن نشأة هذا العلم[78]- هو محمد ابن عمر الواقدي (ت207هـ)[79]، والهيثم بن عدي (ت207هـ)[80]، حيث ألف كتابين في الطبقات، هما: طبقات من روى عن النبي ﷺ، وطبقات الفقهاء والمحدثين[81].

ثم أتى بعدهما محمد بن سعد كاتب الواقدي (ت230هـ) في كتاب سماه الطبقات الكبرى، ثم ابن المديني (ت233هـ) في كتابه الطبقات[82]، ثم سليمان بن داود الشاذكوني (ت234هـ) في كتابه التاريخ[83]، ثم خليفة بن خياط (ت240هـ) في كتابه الطبقات[84]، ثم تتابع المصنفون في هذا الفن وتكاثرت المؤلفات فيه حتى صار هذا الفن علماً قائماً بذاته له مناهجه ومصادره.

الخاتمة

نخلص مما سبق في هذا البحث إلى أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي على النحو الآتي:

1- لا يمكن أن نحدد معناً معيناً للطبقة؛ لاختلاف العلماء في مفهومه، فضلا عن تحديدها بالزمان والمكان.

2- يمكن أن نعبر عن الطبقة: بالعلاقة التي تربط الرواة بعضهم ببعض، وتجمعهم في إطار واحد سواء أكانت هذه العلاقة: زمانية، أم مكانية، أم مذهبية، أم علمية، أم فئوية.

3- لا يمكن أن نحدد الطبقة بزمن معين، ولكن أقرب المعاني إليها هو: القرن، والقرن بمعنى: الجيل، وقد تأتي الطبقة بمعنى العقد، والله أعلم.

4- نستطيع أن نقسم الطبقات وفقاً للتعريف الذي ذكرناه، إلى: طبقات زمانية، ومكانية، وعلمية، وفئوية.

5- بموجب تقسيم العلماء لطبقات الرواة، يمكن تقسمها، إلى: طبقات الصحابة، وطبقات غير الصحابة.

6- من أهم الفوائد والأهداف التي يمكن أن نخلص إليها من هذه المصنفات، هي: التوصل إلى معرفة الصحابة، وغيرهم من الرواة، وضبط أسمائهم، وأنسابهم، ومواليدهم، وشيوخهم وتلاميذهم، وتوزيعهم حسب القبائل، والبلدان.
7- هناك رباط وثيق بين علم الطبقات، وعلم التأريخ وبينها، وبين علم الجرح والتعديل.
8- معرفة تاريخ الرواة، ومواليدهم، ووفياتهم، من أهم الأسس التي اعتمدها العلماء في تقسيم طبقات الرواة.
9- صعوبة تحديد الطبقات، والوقوف عليها نتيجة اختلاف مناهج المصنفين، واختلافهم في تقاسيمها، مع وجود المفارقات، من أهم المآخذ على كتب الطبقات.
10- من الأمور التي تثير الغرابة، عند الوقوف على كتب التراجم، بالذات الكتب المحققة، لا تشير غالبها إلى كتاب طبقات علماء الحديث لابن عبد الهادي، وكأنه لم يطرق على أسماعهم، ولم يتناولوه بأيديهم.
11- كتب الأمام الذهبي بحد ذاتها تحتاج إلى دراسة عميقة، ومستفيضة؛ لمعرفة طريقته في مصنفاته المتعلقة بالطبقات، وتقسيماته، وما هو المنهج الذي اتبعه في مصنفاته.
12- إن علم الطبقات بحاجة إلى دراسة جادة، وموسعة جدا؛ لمعرفة القواعد والضوابط التي وضعها العلماء، وطريقتهم في هذه التصانيف التي خدمت السنة النبوية، والسبل التي توصلنا إلى فهمها.

هذه أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

هوامش البحث

(1) هناك مقالة للدكتور يحيى الشهري تعرض فيها على موضوع الطبقات إلا أنه حذا حذو مؤلف كتاب علم الطبقات عند المحدثين.
(2) ينظر: العين للخليل: 108/5، ومختار الصحاح للرازي: ص388.

[3] ينظر: جمهرة اللغة لابن دريد: 358/1، مقدمة ابن الصلاح: ص369، تحرير ألفاظ التنبيه للنووي: ص319، المعجم الوسيط لمجموعة من العلماء: ص551.

[4] ينظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي: ص1165.

[5] ينظر: الصحاح للجوهري: 1511/4.

[6] نزهة النظر شرح نخبة الفكر: ص163.

[7] فتح المغيث شرح ألفية الحديث: 499/4.

[8] تدريب الراوي للسيوطي: 350/2.

[9] الرسالة المستطرفة: ص138.

[10] ينظر: مقدمة ابن الصلاح: ص369.

[11] علم طبقات المحدثين: ص7.

[12] المصدر نفسه.

[13] ينظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيدة: 293/6، ولسان العرب لابن منظور: 209/10، وتاج العروس: 50/26.

[14] ينظر: تاريخ الإسلام للذهبي: 71/1، والذهبي ومنهجه في كتابه تاريخ الإسلام للدكتور بشار عواد معروف: ص279.

[15] سنن ابن ماجة- كتاب الفتن- باب الآيات: ص671، برقم (4058).

[16] الموضوعات لابن الجوزي: 373/2.

[17] ينظر: لسان العرب لابن منظور: 26/12، وتاج العروس للزبيدي: 414/6.

[18] ينظر: تاريخ واسط لبحشل: ص122 و131.

[19] ينظر: المصدر نفسه: ص18 و47 و85 و151، وبحوث في تاريخ السنة المشرفة للدكتور أكرم ضياء العمري: ص242- 243.

[20] صحيح البخاري: كتاب الشهادات- باب لا يشهد على شهادة جور: 938/2 برقم (2508) و(2509)، وصحيح مسلم- كتاب الفضائل- باب فضائل الصحابة ثم الذين يلونهم: 148/7 برقم (6633).

[21] فتح الباري لابن حجر: 6/7.

[22] علوم الحديث لابن الصلاح: ص369.

(23) المصدر نفسه: بنفس الصفحة.

(24) ينظر: الفهرست لابن النديم: ص144.

(25) ينظر: المصدر نفسه: ص145.

(26) ينظر: فتح المغيث للسخاوي: 502/4، والرسالة المستطرفة للكتاني: ص163، وبحوث في تاريخ السنة المشرفة للعمري: ص80.

(27) ينظر: بحوث في تاريخ السنة المشرفة: ص79، الميسر في علم الرجال للغوري: ص100، الفهارس ومكانتها عند المحدثين: ص166.

(28) ينظر: مقدمة سير أعلام النبلاء: 106/1، والفهارس ومكانتها عند المحدثين: ص166.

(29) ينظر: بحوث في تاريخ السنة المشرفة: ص80.

(30) طبع بطبعات عدة أشهرها تحقيق: الدكتور علي محمد عمر، نشرته دار ومطبعة الخانجي، ط1، 1421هـ/ 2001م.

(31) طبع بدراسة وتحقيق الدكتور أكرم ضياء العمري، في طبعته الثانية، مطبعة دار طيبة، 1402هـ/ 1982م.

(32) طبع عدة طبعات أشهرها: بتحقيق عمر سلام التدمري: دار الكتاب العربي- بيروت، ط2، 1410هـ/ 1990م، وطبعة أخرى بتحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م.

(33) طبع باسم (طبقات المحدثين بأصبهان)، بتحقيق: عبد الغفور عبد الحق البلوشي، مؤسسة الرسالة- بيروت.

(34) نقل عنه ابن عساكر في تاريخه، تاريخ دمشق: 89/7.

(35) الإعلان بالتوبيخ للسخاوي: ص168، الرسالة المستطرفة للكتاني: ص139.

(36) حققته ونشرته: دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1403هـ.

(37) حققه: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط2، 1417هـ/ 1996م.

(38) حققه الدكتور: همام عبد الرحيم سعيد، دار الفرقان- عمان/ الأردن، ط1، 1404هـ.

(39) بتحقيق الدكتور: عاصم بن عبد الله القربوي، مكتبة المنار- الأردن.

(40) بتحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب- بيروت، 1407هـ/ 1986م.

(41) بتحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، مطبعة الإمدادية– مكة المكرمة/ السعودية، ط2، 1420هـ/ 1999م.

(42) بتحقيق: علاء الدين علي الرضا، دار الحديث– القاهرة، ط1، 1408هـ/ 1980م.

(43) ينظر: علم الطبقات: ص121.

(44) ينظر: موسوعة علوم الحديث وفنونه للغوري: 408/2.

(45) ينظر علم الطبقات: ص138.

(46) ينظر: الشذا الفياح للأبناسي: 501/2، والنكت للزركشي: 268/1، وفتح المغيث للسخاوي: 55/4، وتدريب الراوي للسيوطي: 134/2، والباعث الحثيث لأحمد شاكر: ص168، وألفية السيوطي بشرح شاكر: ص5، وبحوث في تاريخ السنة المشرفة: ص244.

(47) ينظر: مقدمة ابن الصلاح: ص301 و369.

(48) معرفة علوم الحديث: ص22، ينظر: مقدمة ابن الصلاح: ص305، والشذا الفياح: 501/2، والتبصرة والتذكرة للعراقي: ص214، والتقييد والإيضاح للعراقي: 902/2.

(49) ينظر: التقييد والإيضاح: 902/2.

(50) ينظر: معرفة علوم الحديث: ص22.

(51) ينظر: المنهاج في علوم الحديث لشرف القضاة: ص69.

(52) ينظر: شروط الأئمة الخمسة للحازمي: ص151، وشرح علل الترمذي لابن رجب: 613/2، 671، النكت على مقدمة ابن الصلاح: 268/1.

(53) ينظر: شروط الخمسة للحازمي: ص151.

(54) ينظر: تقريب التهذيب للابن حجر: ص75.

(55) المصدر نفسه.

(56) تنبيه: علم التأريخ علم مستقل عن علم الحديث لكن له علاقة وارتباط بالشق الثاني من علوم الحديث وهو السند. أما علم تراجم الرجال، وعلم الجرح والتعديل، غاية المصنفين فيه: هي خدمة الحديث النبوي الشريف.

(57) جامع التحصيل للعلائي: ص58، وفتح المغيث: 3/ 345.

(58) الكفاية: ص119.

(59) ينظر: الرسالة المستطرفة للكتاني: ص138، وحققه الدكتور: علي محمد عمر، نشرته مطبعة الخانجي، في طبعته الأولى، 1421هـ/ 2001م، في أحد عشر مجلدا.

(60) ينظر: تاريخ بغداد للخطيب: 321/5، تهذيب الكمال للمزي: 255/25.

(61) ينظر: الفهرست لابن النديم: ص144، وبحوث في تاريخ السنة المشرفة: ص80.

(62) ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد: 10/1.

(63) ينظر: هدية العارفين للقسطنطيني الحنفي: 552/6.

(64) منه نسخة خطية في دار الكتب الظاهرية بدمشق، نقلا عن محقق كتاب طبقات علماء الحديث: 53/1.

(65) أشار المحققان أن ابن عبد الهادي أفاد منه ولم يعتمد عليه، وجزما بذلك: ينظر: طبقات علماء الحديث لابن عبد الهادي: 66/1،67، وكتب تراجم الرجال بين الجرح والتعديل لصالح اللحيدان: 235/2.

(66) ينظر: الوافي بالوفيات لابن أيبك الصفدي: 113/2.

(67) ينظر: الرد الوافر لابن ناصر الدين: ص138.

(68) ينظر: طبقات علماء الحديث لابن عبد الهادي: 57/1.

(69) ينظر: طبقات علماء الحديث لابن عبد الهادي: 1/ 57، 73، 74، 77.

(70) ينظر: طبقات علماء الحديث لابن عبد الهادي: 61/1، وكتب تراجم الرجال لصالح اللحيدان: 226/2.

(71) ينظر: كتب تراجم الرجال لصالح اللحيدان: 227/2.

(72) ينظر: الذهبي ومنهجه في تاريخ الإسلام للدكتور بشار عواد: ص282، والفهارس ومكانتها عند المحدثين للمرصفي: ص181.

(73) ينظر: الذهبي ومنهجه في تاريخ الإسلام: ص282.

(74) ينظر: مقدمة سير أعلام النبلاء: 92/1، والذهبي ومنهجه في تاريخ الإسلام: ص281، الفهارس ومكانتها عند المحدثين: ص174–175، وعلم الرجال: ص105.

(75) ينظر: الذهبي ومنهجه في تاريخ الإسلام: ص281.

(76) ينظر: الفهارس ومكانته عند المحدثين: ص172، وعلم الرجال: ص294، والذهبي ومنهجه في تاريخ الإسلام: ص162، 281.

(77) ينظر: المبحث الثاني- المطلب الثالث.

(78) ينظر: المبحث الأول- المطلب الرابع.

(79) ينظر: الفهرست لابن النديم: ص144.

(80) يلاحظ أن المؤلفين توفيا في السنة نفسها، ولذلك يصعب على الباحث تحديد الأول منهما.

(81) ينظر: المصدر السابق نفسه: ص145.

(82) الفهرسة لابن خير: ص225.

(83) ينظر: المصدر نفسه: ص221، وتذكرة الحفاظ للذهبي: 488/2.

(84) طبع بتحقيق الدكتور أكرم ضياء العمري.

المصادر والمراجع

1-الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ:

للحافظ: عبد الرحمن شمس الدين السخاوي، دار الكتاب العرب- بيروت، ط1، 1963م.

2-ألفية السيوطي في علم الحديث:

بشرح الشيخ: احمد محمد شاكر، المكتبة العلمية.

3-الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث: للحافظ ابن كثير:

للشيخ: احمد محمد شاكر، مكتبة المعارف- الرياض، ط1، 1416هـ/ 1995م.

4-بحوث في تاريخ السنة المشرفة:

للدكتور: أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة/ المملكة العربية السعودية، ط1، 1415هـ/ 1994م.

5- تاج العروس من جواهر القاموس:

محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من العلماء، دار الهداية.

6- تاريخ بغداد:

للحافظ أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية- بيروت.

7- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل:

للحافظ: أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر- بيروت، 1995م.

8- تاريخ واسط:

أسلم بن سهل الرزاز الواسطي، تحقيق: كوركيس عواد، عالم الكتب، ط1، 1406هـ.

9- تحرير ألفاظ التنبيه:

لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم- بيروت، ط1، 1408هـ.

10- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي:

للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: الدكتور بديع السيد لحام، دار الكلم الطيب- دمشق، ط1، 1426هـ/ 2005م.

11- تذكرة الحفاظ:

للحافظ: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية- بيروت/ لبنان، ط1، 1419هـ/ 1998م.

12- تقريب التهذيب:

للحافظ: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد-سوريا، ط1، 1406هـ/ 1986م.

13- التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح:

للحافظ: أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: د.أسامة ابن عبد الله خياط، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط1، 1425هـ/ 2004م.

14- تهذيب الكمال:

للحافظ: يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، تحقيق: د.بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1، 1400هـ/ 1980م.

15- جامع التحصيل:

للحافظ: أبو سعيد بن خليل بن كيكلدي أبو سعيد العلائي، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب- بيروت، ط1، 1407هـ/ 1986م.

16- الجامع الصحيح:

للحافظ: أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة- بيروت، ط3، 1407هـ/ 1987م.

17- الجامع الصحيح:

للإمام: أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الجيل، دار الآفاق الجديد- بيروت.

18- جمهرة اللغة:

لأبي بكر محمد بن الحسين بن دريد بن عتاهية الأزدي البصري اللغوي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين- بيروت، ط1، 1987م.

19- الذهبي ومنهجه في كتابه تاريخ الإسلام:

للدكتور: بشار عواد معروف، مطبعة عيسى الباب الحلبي- القاهرة، ط1, 1976م.

20- الرد الوافر:

للحافظ: محمد بن أبي بكر بن ناصر الدين الدمشقي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي- بيروت، ط1، 1393هـ.

21- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة:

محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق: محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط4، 1406هـ/ 1986م.

22- سنن ابن ماجة:

لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف- الرياض، ط1.

23- سير أعلام النبلاء:

للحافظ: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، تحقيق: شعيب الأرناؤوط, محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط9، 1413هـ.

24- الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح:

إبراهيم بن موسى بن أيوب البرهان الأبناسي، تحقيق: صلاح فتحي هلل، مكتبة الرشد- الرياض/ السعودية، ط1، 1418هـ/ 1998م.

25- شرح التبصرة والتذكرة:

للحافظ: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي، تحقيق: الدكتور ماهر ياسين الفحل.

26- شرح علل الترمذي:

للحافظ: ابن رجب الحنبلي، تحقيق: الدكتور: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار- الزرقاء/ الأردن، ط1، 1407هـ/ 1987م.

27- شروط الأئمة الخمسة:

للحافظ: أبي بكر محمد بن موسى الحازمي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مطبوع مع: رسائل الإمام أبي داود السجستاني، وشروط الأئمة الستة للمقدسي، مكتبة المطبوعات الإسلامية- بيروت، ط2، 1426هـ/ 1997م.

28- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية:

تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين- بيروت، ط4، 1407هـ/ 1987م.

29- طبقات علماء الحديث:

لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، تحقيق: أكرم البوشي، وإبراهيم الزيبق , مؤسسة الرسالة- بيروت، ط2، 1417هـ/ 1996م.

30- الطبقات الكبرى:

لمحمد بن سعد بن منيع، تحقيق: الدكتور علي محمد عمر، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط1، 1421هـ/ 2001م.

31- علم الرجال تعريفه وكتبه:

لسيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط1، 1428هـ/ 2007م.

32- علم الطبقات المحدثين:

أسعد سالم تيم، مكتبة الرشد- السعودية، ط1، 1415هـ/ 1994م.

33- العين:

للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

34- الفهارس ومكانتها عند المحدثين:

للدكتور: سعد المرصفي، ذات السلاسل- الكويت، ط1، 1409هـ/ 1989م.

35- فتح الباري بشرح صحيح البخاري:

للحافظ: احمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة- بيروت.

36- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث:

للحافظ: شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: د.عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير، د.محمد بن عبد الله بن فهيد آل فهيد، دار المنهاج- الرياض، ط1، 1426هـ.

37- الفهرست:

لمحمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، دار المعرفة- بيروت، 1398هـ/ 1978م.

38- فهرسة ابن خير الاشبيلي:

لأبي بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي، تحقيق: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية- بيروت، 1419هـ/ 1998م.

39- القاموس المحيط:

لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط2، 1426هـ/ 2005م.

40- كتب تراجم الرجال بين الجرح والتعديل:

للدكتور صالح اللحيدان، دار طويق- الناصرية/ السعودية، ط1، 1415هـ.

41- الكفاية في علم الرواية:

للحافظ: أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبدالله السورقي, إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية- المدينة المنورة.

42- لسان العرب:

لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر- بيروت، ط1.

43- مختار الصحاح:

لمحمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، دار الكتاب العربي- بيروت، 1401هـ/ 1995م.

44- المعجم الوسيط:

إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

45- معرفة علوم الحديث:

لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: السيد معظم حسين،دار الكتب العلمية- بيروت، ط2، 1397هـ/ 1977م.

46- مقدمة ابن الصلاح:

لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م.

47- المنهاج في علوم الحديث:

للدكتور: شرف القضاة، كلية الشريعة- الجامعة الأردنية.

48- موسوعة علوم الحديث وفنونه:

لسيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط1، 1428هـ/ 2007م.

49- الموضوعات:

لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي، تحقيق: توفيق حمدان، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1415هـ/ 1995م.

50- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر:

لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي مطبعة سفير- الرياض، ط1، 1422هـ.

51- النكت على كتاب ابن الصلاح:

لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية- المدينة المنورة/ المملكة العربية السعودية، ط1، 1404هـ/ 1984م.

52- النكت على مقدمة ابن الصلاح:

لبدر الدين أبي عبد الله محمد بن جمال الدين عبد الله بن بهادر، تحقيق: د.زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف- الرياض، ط1، 1419هـ/ 1998م.

53- الوافي بالوفيات:

لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى دار إحياء التراث- بيروت، 1420هـ/ 2000م.

حكم التسعير الجبري في الفقه الإسلامي

د.إبراهيم على الله جوير القيسي

كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله مقدر الأرزاق للمؤمنين ولا يحجب رزقه عن العصاة والكافرين مهما اقترفوا من الذنوب، والصلاة والسلام على رسوله محمد ﷺ البشير النذير الذي حث على الصدق في البيع وعلى اله وأصحابه أجمعين.

وبعد...،

فإن دين الإسلام أمر باتباع أوامره واجتناب مناهيه ولا يتمُّ هذا إلا بدراسة الشريعة وبحث مفرداتها سواء أكانت عبادات أم معاملات، ولا يزال كثير من المسلمين يجهلون الجانب الاقتصادي فوجدت أولوية الكتابة في الاقتصاد الإسلامي وسميت البحث (حكم التسعير الجبري في الفقه الإسلامي) لما له من الأهمية في السوق الإسلامية وما فيه من الواجبات على ولاة الأمر في التسعير للسوق لرفع الحيف عن كاهل المشتري وعدم الإضرار بالباعة ومن حرصي الشديد للمشاركة في تفريج كربة عن مسلم في بيعه وشرائه، ولجت هذا الأمر مستعينا بالله سبحانه وتعالى لأقدم لديني وأبناء جلدتي شيئاً من خدمة وان كانت على إمكاناتي المتواضعة فجعلت هذا في أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف التسعير الجبري وأركانه.

المبحث الثاني: حكم التسعير الجبري.

المبحث الثالث: ما يدخله التسعير.

المبحث الرابع: من يسعر عليهم.

وقد أعانني على ذلك وجود بعض أمهات الكتب من المراجع والمصادر في متناول يدي في مكتبتي الصغيرة وكُتُب أصدقائي ومكتبة الجامعة الإسلامية في اللغة والصحاح والسنن والمراجع المعتبرة لفقهاء المذاهب الإسلامية من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية والإمامية.

حاولت أن اعرض أقوال الفقهاء ولم ابخس أياً منهم فيما يعرضه ويستدل له، لأنهم جميعا كانوا منارات هدى ينشدون الحق من أية جهة كان، من دون تعصب لمذهب. وابتعدت عن ترجيح رأيي ما لم يكن معي دليل نقلي أو عقلي يؤازره، لكني قد أرجح المرجوح عند التعارض، حسبما تقتضيه المصلحة العامة وحاجة المسلمين، واستعنت بالله على هذا

العمل واشكر كل من نبهني إلى عثرة في كتابتي هذه وأرجو ان يعذرني من وجد ذلك فالكمال لله سبحانه وتعالى.

المبحث الأول
تعريف التسعير الجبري وأركانه

بحثت فيه تعريف التسعير الجبري ومعانيه وأركانه وصفته وجعلته في مطلبين:

المطلب الأول- تعريف التسعير الجبري:

التسعير لغة هو: الذي يقوم عليه الثمن، وجمعه أسعار وقد أسعروا وسعَّروا بمعنى واحد، أي اتفقوا على سعر، والتسعير تقدير السعر[1].

وهو أيضا: تقدير الشيء يقال سعرت الشيء تسعيراً اذا جعلت له سعرا معلوما ينتهي اليه، وله سعر اذا زادت قيمته، وليس له سعر إذا افرط رخصه[2] وهو باتفاق بين البائع والمشتري مع مراعاة حالة السوق رخصاً وغلاءاً.

والأصل ان أسعار المبيعات ما تحصل بالتراضي بين طرفي العقد (البائع والمشتري) إلا أن هناك بعض الحالات التي قد تخرج عن هذا الأصل فيتدخل فيها ولي الأمر فيسعر ويقرر الأثمان.

أما التسعير في الاصطلاح الشرعي: فقد عرفه الفقهاء كل حسب وجهة نظره وحسبما يعتمد عليه من الأدلة وكالاتي:

1- عرفه الخطيب الشربيني بانه «أمر الولي السوقة ان لا يبيعوا أمتعتهم الا بكذا»[3].

2- عرفه شرف الدين الحجاوي المقدسي «ان يُسعِّر الإمام على الناس سعرا ويجبرهم على التتابع به»[4].

3- وقال الشوكاني رحمه الله «هو ان يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمرا أهل السوق ان لا يبيعوا أمتعتهم إلاَّ بسعر كذا فيمنعوا من الزيادة عليه والنقصان لمصلحة»[5].

4- وذهب المطيعي إلى أنه جعل سعر معلوم ينتهي إليه ثمن الشيء[6].

5- وذكر المجيلدي أنه تحديد حاكم السوق لبائع المأكول فيه قدرا للمبيع المعلوم[7].

أما الجبري تعريفه لغةً: فالجبار هو الله عز وجل القاهر خلقه على ما أراد من خير أو شر، ويكون الإجبار في الحكم يقال أجبر القاضي الرجل إذا أكرهه وجبر السلطان مقصوداً في الحكم[8].

وعند التأمل بهذه التعريفات يتضح أنها أظهرت عنصر الإجبار وهو أساس في التسعير الجبري الشرعي من حيث هو مؤيد عملي لمنع التغالي في الأسعار[9]، وأنها تكاد لا تخرج عن المعنى اللغوي للتسعير كما أنها قد اقتصرت على تسعير المواد الغذائية، فقد ورد في تعريف الشربيني والشوكاني مقيدا بالأمتعة إلا أنها غير شاملة لكل ما يحتاجه الناس، فقد أهملت التسعير على أصحاب الحرف والمهن والصناعات الخفيفة.

وقد ورد التسعير في تعريف المجيلدي مقيدا ببائع المكيل والموزون ليرجع فيه إلى العرف، ويتبين أن أوسع هذه التعريفات هو تعريف الامام الشوكاني، إذ قيد هذا التعريف بما يحقق المصلحة لكن يؤخذ عليه أنه أهمل جانب أهل الخبرة والاختصاص بالتسعير وتقلبات السوق من ندرة المواد أو وفرتها وربح التجار من دون الإضرار بالمشترين ولا بالباعة، بلا فرق بين كون المباع مواد غذائية أو غيرها، ولا بين كونها من الحاجيات أو الضروريات أو التكميليات.

لذلك فيمكن تعريف التسعير بانه: أمر السلطان أو نوابه أو ولاة أمور أسواق المسلمين اهل السوق وأصحاب الحرف والمهن ان لا يبيعوا ما يبيعونه إلاَّ بسعر كذا فيمنعون من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة.

المطلب الثاني- معاني التسعير وأركانه وصفته :

1- معاني التسعير:

للتسعير في الفقه الإسلامي معنيان هما:

1. ما يكون سببه أمرا حتميا طبيعيا دون افتعال من أحد من الناس، وهذا هو المشار إليه بقول النبي ﷺ: «**إن الله هو المسعر**» من حديث أنس وهو في سنن الترمذي حسن صحيح[10].

2. ما يكون سببه من قبل السلطان، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار رحمه الله تعالى: «ثم إن الغلاء والرخصة ربما يكون من قبل الله تعالى وربما يكون من قبل السلطان»(11). وهذا هو القانون الذي يسيطر على تحديد الأسعار رخصا وغلاءً ويسمى بالسعر الحر، أما ما يكون من قبل السلطان بأن يجبر رعيته ألا يبيعوا إلا بقدر معلوم وهو النوع الثاني، وبهذا يخلص إلى أنَّ النوع الثاني تسعير مفروض جبري محدد وهو الذي نبحثه هنا ويسمى بالتسعير الجبري أو التسعير المفروض(12).

2- أركان التسعير:

ومن خلال ما سبق من عرض التعريفات يتبين أن للتسعير أركانًا أربعة هي:

1-ولي الأمر وهو الأمير أو رئيس البلد أو الملك أو صاحب السوق أو من ينوب عنه من أهل الحسبة أو الموظفين أو وجهاء البلد من أهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

2-صاحب السلعة وهو البائع أو من ينوب عنه.

3-المشتري أو نائبه.

4-السعر وهو القيمة للمشترى(13).

3- صفة التسعير:

اما صفة التسعير فهي السعر الذي عليه جمهور الناس فإذا انفرد عنهم الواحد والعدد اليسير بحطِّ السعر عنهم في بيعه فيؤمر من خالفهم باللحاق بسعرهم أو ترك البيع والقيام من السوق، إما إن زاد في السعر واحد أو عدد يسير لم يؤمر الجمهور باللحاق بسعره.

ورد عن الامام مالك رحمه الله لا يقام الناس لسعر خمسة لأن على صاحب السوق الموكل بمصلحته أن يعرف ما يشترون به فيجعل لهم من الربح وينهاهم أن يزيدوا على ذلك ويتفقد السوق فمن خالف أمره عاقبه وأخرجه من البيع بالسوق(14).

وأما ما ورد عن القاضي ابي الوليد رحمه الله فانه يجب النظر في ذلك إلى قدر الأسواق(15).

ويبدو أن هناك فروقا بين سعر المواد وبين ثمنها، فالسعر هو ما يقع عليه البيع بين الناس، وأما الثمن فهو الشيء الذي يستحق في مقابل البيع[16]، ومعنى هذا أنَّ السعر هو ما يكون نتيجة للمساومة أو القدر الذي يحدد في السوق أثرا لما يسمى بقانون العرض والطلب، فالذي يوصف بالغلاء هو السعر لا الثمن؛ لأن الثمن هو القدر الذي يساوي قيمة البيع في الواقع[17].

المبحث الثاني
حكم التسعير

الحكم لغةً: هو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً[18].

واصطلاحاً: هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أو هو الصفة التي هي أثر لذلك الخطاب كالوجوب للصلاة والإرشاد لكتابة الدين والحرمة للزنا والكراهة للبيع وقت نداء الجمعة[19].

فالتسعير من الأمور التي تتطلب سياسة تشجع التجار على جلب ما يحتاجه السوق ليبقى مليئا بما يسدُّ حاجة الناس من مواد يجلبها التجار ويشتري الناس ما يحتاجونه دون مشقة، وقد اختلف الفقهاء في حكم البيع بتسعير الإمام ولهم في ذلك مذهبان:

المذهب الأول: يحرم التسعير من الإمام ومن غيره في الأطعمة وفي غيرها وان غلا السوق هذا رواية عن جمهور العلماء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والإمامية والأقدمين من الزيدية وهو قول ابن عمر وسالم بن عبد الله والقاسم بن محمد ﵃[20].

واستدلوا على ذلك بما يأتي

1- بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ ﴾[21].

وجه الدلالة: امر الله سبحانه وتعالى عباده بتعاطي الأسباب المشروعة في البيع والشراء عن تراض بين البائع والمشتري[22]، أمَّا إلزام صاحب السلعة البيع بالتسعير فهو مناف للتراضي ومن وقع إجباره على البيع بسعر لا يرضاه في تجارته فقد اجبر بخلاف ما ورد في الكتاب الكريم[23].

2- بحديث انس ﷺ قال «غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله سعر لنا فقال: **ان الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق واني لأرجو ان ألقى ربي وليس احد منكم يطلبني بمظلمة في دمٍ ولا مالٍ**» قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح[24].

وجه الدلالة: الناس مسلطون على أموالهم والتسعير حجر والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم[25].

3- ما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ «انه مر بخاطب بن بلتعة[26] بسوق المصلى وبين يديه غِرارتان[27] فيهما زبيب فسأله عن سعرهما فَسَعَّر له مُدَّين[28] بدرهم فقال عمر حُدّثتُ بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيباً وهم يعتبرون بسعرك فإما أن ترفع من السوق واما ان تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت فلما رجع عمر حاسب نفسه ثم اتى حاطبا في داره فقال له إنَّ الذي قلت لك ليس بغريمة مني ولا قضاءًا إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع»[29].

وجه الدلالة: السعر في السوق هو الذي عليه الجمهور فان زاد في السعر عدد يسير لم يؤمر الجمهور اللحاق بسعره لان من باع بسعر لوحده فليس هو بالسعر المتفق عليه لمعظم الناس[30] وليس للسلطان التسعير على التجار في أقوات الناس لا في رخص المواد ولا في غلائها[31] لانه مظنة لظلم التجار وهم أحرار وفي التسعير حجر وهو مناف لحرية التصرف[32] ولا يستطيع احد ان يأخذها أو شيئا منها الا في المواضع التي تلزمهم وهذا ليس منها[33].

المذهب الثاني: يصح تسعير الإمام في الأقوات[34] حال غلاء السوق لدفع الضرر عن عامة الناس هذا رواية عن الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وهو قول سعيد بن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري[35] واستدلوا على ذلك:

بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾[36].

وجه الدلالة: صحة البيع بتسعيرة الإمام بان لا يرهق سعرها المشترين ويرضى الباعة بان يجعل لهم ربحاً[37].

ولا بأس به بمشورة أهل الرأي والبصيرة[38] لما فيه من صيانة حقوق الناس من الضياع[39].

المذهب الثالث: يسعر الإمام أو نائبه ما عدا القوتين كاللحم والسمن؟ بهذا قال ابو يوسف رحمه الله وهو رواية لمتأخري الزيدية[40].

ويستدل لهم:

بحديث سعيد بن المسيب أنّ عمر بن الخطاب ﷺ «مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيباً له بالسوق فقال له عمر بن الخطاب: إما ان تزيد في السعر وإما ان ترفع من سوقنا»[41].

وجه الدلالة: يسعر الإمام على الباعة لئلا يتضرر اهل السوق بارتفاع الأسعار[42] ما عدا القوتين من اللحم والسمن رعاية لمصلحة الناس ودفع الضرر عنهم[43] بناءاً على اعتبار حقيقة الضرر[44].

مناقشة الأدلة والترجيح:

1- قول أصحاب المذهب الأول بحرمة التسعير من الإمام ومن غيره في الأطعمة وغيرها وإن غلا السعر يرد عليه بما يأتي:

أ. بروايتهم في المذهب الثاني بصحة تسعير الإمام في الأقوات حال الغلاء لدفع الضرر.

ب. بقول ابن القيم رحمه الله «واما التسعير فمنه ما هو ظلم ومنه ما هو عدل جائز... واذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل ومنعهم مما يحرم عليهم من اخذ الزيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب»[45].

ج. الاستدلال بالآية الكريمة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ ﴾[46] يرد عليه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾[47].

وأما الاستدلال بحديث انس ﷺ «**وليس احد منكم يطلبني بمظلمة...**» يرد عليه بما يأتي:

أ. بحديث ذي الخويصرة من قول رسول الله ﷺ «**... ويحك ان لم اعدل فمن يعدل**»[48].

ب. لم يشأ النبي ﷺ ان يسعر لأهل المدينة لانها لا تزرع قوتها بل كان يأتيها من خارجها واذا سعر على التجار فقد يرفعون تجارتهم عن المدينة فهي إذن حالة خاصة بقوم وبمكان[49].

ج. قطع النبي ﷺ نخلة صحابي في ارض غيره[50]، ومد يده في الصبرة ونهى صاحبها عن الغش وقال «**ليس منا من غش**»[51].

ثالثها- الاستدلال بما روي عن عمر مع حاطب بن ابي بلتعة رضي الله عنهما فقد روي انه رجع عنه[52] وقال له بع كيف شئت.

2- اما استدلال أصحاب المذهب الثاني بأن يصح تسعير الإمام في الأقوات حال غلاء السوق لدفع الضرر عن عامة الناس فيرد عليه بما يأتي:

أ. استدلالهم بالآية الكريمة يرد عليه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ **يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ** ﴾[53]، ولا ظلم اشد على عامة الناس من جور عليهم في طعامهم ومشترياتهم اليومية.

ب. قولهم أن لم يرض التجار وكانوا يتحكمون في الاسواق فلا بأس به بمشورة اهل الخبرة يرد عليه بان الدولة أصبح لها الطرق الكفيلة بعدم تحكم التجار وذلك بأن تفتح المجال لمستوردين كثر.

أما اذا لم يرض التجار بتسعير موادهم، فليس للمسلم من مال اخيه الا عن رضا.

الترجيح:

من خلال عرض المذاهب وأدلة أصحابها فالذي يبدو هو ترجيح المذهب الثاني فيصح تسعير الإمام في الأقوات لدفع الضرر عن عامة الناس، وأما القول بحرمة التسعير أو صحته فليست بحالة عامة لكل زمان ومكان فأيّما بلد كانت حالته مشابهة لحالة المدينة المنورة لا ينتج ما يحتاجه من طعام أو مسكن أو ملبس، بل يأتيه من خارجه فلا يجوز التسعير، بل على ولاة السوق أن يحتالوا على التجار ويشجعوهم لجلب بضائعهم إلى هذا البلد، أما ما كان من بلد ينتج ما يحتاجه أو تنتجه قصباته القريبة منه، وكان بالناس ضيق شديد فعلى ولي الأمر أن يجمع أهل الخبرة ويسعر على التجار تسعير عدل، وقد جعل الله ولي الأمر للفصل فيما يهمُّ الناس، وقد باع النبي ﷺ على المدين ماله ومدّ يده في صبرة

ومنع من الغش، وضرب عمر بن الخطاب ﷺ الولاة وحاسبهم على أموالهم التي رآها ليست حقًا لهم، وضمّن علي ﷺ الصناع لما وجد فيه من تغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة[54]، والله أعلم.

المبحث الثالث
ما يدخله التسعير الجبري

يتفق كثير من الفقهاء على أنّ بالتسعير على جوازه في قوت البشر وعلف البهائم لكنهم اختلفوا فيما عدا ذلك ولهم فيه ثلاثة مذاهب هي:

المذهب الأول: ان التسعير يجري في كل ما يحتاجه الناس ولا يختصُّ بالأطعمة وعلف الدواب، كاللحم والسمن رعاية لمصلحة الناس، وهذا هو الأظهر للشافعية والقهستاني وبه قال ابن عابدين وابن تيمية وابن القيم وهو رواية للمالكية في المكيل والموزون[55].

واستدلوا على ذلك: بحديث ابي هريرة ﷺ «ان رجلا جاء فقال: يا رسول الله سعر فقال: **بل ادعوا** ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعِّر فقال: **بل الله يخفض ويرفع واني لأرجو ان ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة**»[56].

وجه الدلالة: ظاهر الحديث الشريف عدم الفرق في إيجاب التسعير على الأطعمة وغيرها لكن على الامام ان يجمع وجوه اهل السوق ويحضر غيرهم استظهار على صدقهم فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون فينازلهم إلى ما فيه ولعامة الناس سداد حتى يتفق على التسعير ويصل إلى رضاهم على البيع.

المذهب الثاني: ان التسعير يكون في قوت الناس وعلف البهائم فقط هذا رواية عن الحنفية والمالكية وبقوت الناس عند الحنابلة[57].

واستدلوا على ذلك: بقوله ﷺ «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقاً على الله تبارك وتعالى ان يقعده بعظم من النار يوم القيامة»[58].

وجه الدلالة: في الحديث الشريف ما يجب على الإمام من النظر في مصالح العامة واغلاء السعر على الناس ومنع الإفساد على الناس في بيع أموالهم، ويمنعون من البيع بغير السعر الذي يحدده الإمام على حسب ما يرى من المصلحة في الاقوات للبائع والمشتري ولا يمنع البائع ربحاً ولا يسوغ له منه ما يضر بعامة الناس[59].

المذهب الثالث: ان التسعير يكون فيما عدا قوت الناس وعلف البهائم هذا قول البعض من متأخري الزيدية[60].

واستدلوا على ذلك: بحديث انس قال: «قال الناس: يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا فقال رسول الله ﷺ: **إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق واني لأرجو ان القى الله وليس احد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال**»[61].

وجه الدلالة: الحديث دال على تحري التسعير لكل متاع ما عدا القوتين من اللحم والسمن والزيت رعاية لمصلحة الناس ودفع الضرر عنهم[62].

ويستدل لهم بما اخرجه مسلم عن سعيد بن المسيب رحمهما الله قال «كان سعيد بن المسيب يُحدِّث انَّ معمراً قال: قال رسول الله ﷺ: **(من احتكر فهو خاطئ ف**قيل لسعيد فانك تحتكر قال سعيد: **ان معمرا الذي كان يحدث هذا الحديث كان يحتكر)**»[63].

قال ابن عبد البر وآخرون انما كانا يحتكران الزيت وحملا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة اليه والغلاء[64].

وجه الدلالة: يحرم احتكار الطعام ويمنع كل ما ادى إلى شحته فيمنع تسعير الطعام لئلا ينفر البائعون من السوق فيقل عرضه وتغلو أسعاره ويجوز تسعير المواد الكثيفة وجوداً في سوق المسلمين والتي لا يؤدي تسعيرها إلى ندرتها، بعد دراسة ونظر بين المتخصصين بأمور التجارة وإيجاد البدائل لمنع قلتها.

مناقشة الأدلة والترجيح:

أولا: قول أصحاب المذهب الأول على جواز التسعير في كل ما يحتاجه الناس ولا يختص بالأطعمة وعلف الدواب. يرد عليه بما يأتي:

أ. استدلالهم بالحديث الشريف يرد عليه: بأنه لو كان المانع لرسول الله ﷺ من التسعير هو الظلم لكان عليه الصلاة والسلام هو الأقدر على تجنبه.

ب. يرد عليه بقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[65]، وليس تخوفه عن ظلم التجار بأولى من تخوفه عن ظلم الناس.

ج. منع النبي ﷺ تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي لدفع الغرر والضرر[66].

ثانيا: قول أصحاب المذهب الثالث على جواز التسعير فيما عدا قوت الناس وعلف البهائم يرد عليه بما يأتي:

أ. الاستدلال بالحديث الشريف يرد عليه: بأن حالة المدينة المنورة كانت خاصة بها وبأهلها، فقد كانوا يقتسمون لقمة العيش حتى وصفهم الله سبحانه بقوله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[67].

ب. أصبحت الأقوات من ضمن المواد الغذائية وانتشرت الزراعة في الدول الإسلامية وغدت الدول تتعامل بالمبادلة في منتجاتها.

الترجيح:

على ما تقدم فالذي يبدو لي هو ترجيح المذهب الأول بأن التسعير يجري في كل ما يحتاجه الناس من أقوات وملابس وغيرها، فقد اتسعت حاجيات الناس وضرورياتهم وتلاعب التجار في أسعارهم وضعفت الحالة الاقتصادية وأصبح هم التجار الربح العاجل بعدما كان الصحابة الكرام ﷺ يبتغون من تجارتهم أن يسدوا خللا ويوفروا للناس احتياجاتهم ابتغاء لمرضاة الله تعالى، والله أعلم.

المبحث الرابع
من يسعر عليهم

أما من يسعر عليهم عند من قال بالتسعير من الفقهاء فهم التجار من أهل الأسواق إلا أن هناك بعض أصحاب السوق لا يسعر عليهم وهم:

أولاً- الجالب[68] والمزارع:

وقد اختلف الفقهاء في التسعير عليه على مذهبين:

المذهب الأول: لا يسعر على جالب الطعام والسمن والزيت وما أنتجت الأرض لصاحبها الا اذا خيف هلاك الناس بهذا قال الحنابلة وهو رواية للحنفية والمالكية والشافعية والزيدية ومروى عن عبد الله بن عمر وسالم والقاسم بن محمد والحسن والاوزاعي[69].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1- بحديث ابي هريرة ﷺ: «أنَّ رجلا جاء فقال: يا رسول الله سعّر: فقال: **بل أدعو**، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعّر، فقال: **بل الله يخفض ويرفع، واني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة**»[70].

وجه الدلالة: الجالب يبيع كيف يشاء لأنّ إجبار الناس على بيع لا يجب عليهم أو منعهم مما يباح ظلم والظلم حرام[71] لان الجالب لا يضيق على احد ولا يضر به بل ينفع السوق فان الناس اذا علموا عند احد طعاما معداً للبيع كان ذلك أطيب لقلوبهم من عدمه[72].

2- بقوله ﷺ: «**الجالب مرزوق والمحتكر ملعون**»[73].

وجه الدلالة: من اشترى الطعام وما أعان عليه من خارج المصر وجلب اليه وباعه في سوق المسلمين فهو مأجور؛ لأنه وفر للناس ما يحتاجون اليه.

المذهب الثاني: يسعر على الجالب من بلد قريب فيما عدا القمح والشعير[74] واما جالبهما فيبيع كيف شاء. هذا رواية للحنفية والمالكية والشافعية والزيدية[75].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1- بحديث سعيد بن المسيب عن معمر بن أبي معمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ «**لا يحتكر إلا خاطئ**»[76]، فقيل لسعيد فإنك تحتكر؟ قال: ومعمر كان يحتكر قال أبو داود: وسألت احمد ما الحكرة؟ قال ما فيه عيش الناس[77].

وجه الدلالة: فلا يجوز احتكار الجالب من المصر القريب لان غلة هذا المِصر تصل إلى السوق ولولي الأمر ان يُسعِّر عليه ويجبره لتعلق حق عامة الناس بهذا المتاع وهذه السلع[78].

2- بقوله ﷺ «**من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه وأيما أهل عرصة أصبح فيهم امرئ جائعا فقد برئت منهم ذمة الله**» والحديث فيه ليس كما ذكره الحاكم[79].

وجه الدلالة: لا يمنع جالب القمح والشعير ان يبيع كيف شاء إلا ان لهم في أنفسهم حكم أهل السوق غلاءاً ورخصاً وله أن يدخر لعياله ما يكفيهم سنة يجب عليه أن يبيع ما سوى ذلك، فإن لم يفعل أجبره السلطان على البيع؛ لأن في ذلك نفعا للمسلمين من دون حصول ضرر عليه[80].

مناقشة الأدلة:

قول أصحاب المذهب الأول لا يسعر على جالب الطعام والزيت، يرد عليه بما يأتي:

1. بأنَّ هذا كان غذاءً لهم في تلك الفترة الزمنية، أما في أيامنا هذه فقد أصبح من جملة الغذاء، بل أخذ الناس لا يكتفون به لوحده.
2. الاستدلال بالحديث الشريف «**يا رسول الله سعر**» يرد: عليه بأن النبي ﷺ كان يقضي في الخصومات بين الصحابة الكرام ﷺ، وقد نهى صاحب الصبرة عن الغش، وقال: «**ليس منا من غش**»[81].
3. قولهم: بأن الجالب يبيع كيف شاء، يرد عليه: بأنه قد ضعف الوازع الديني وأصبح المهم عند أكثر التجار أن يربحوا، وهذا لا يصح بدون تسعير ليضبط السوق ويمنع من التلاعب في الأسعار.
4. الاستدلال بالحديث الشريف: «**الجالب مرزوق**»، يرد عليه: بقوله ﷺ: «**الجالب إلينا كالمجاهد في سبيل الله**»[82] ما لم يحتكر بضاعته، فإن احتكرها فهو ملعون.

الترجيح:

من خلال عرض المذهبين وأدلتهما، فالذي يبدو لي أن التسعير الجبري على الجالب هو الأولى، وذلك بأن تجعل لجنة ممن لهم خبرة بالأسعار فيجعل للجالبين ربحًا كيلا يرفعوا بضائعهم من السوق؛ لأن الطمع قد طغى على الكثير من أهل الأموال، ولما في التسعير من ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، والله أعلم.

ثانياً- المحتكر[illegible]:

اختلف الفقهاء في التسعير على المحتكر ولهم في ذلك مذهبان:

المذهب الأول: لا يسعر على المحتكر الأقوات بل يؤمر بإخراج طعامه إلى السوق ويبيع ما فضل عن قوت عياله سنة، سواء أكان من زرعه ام من تجارته من بلد بعيد عن المصر، هذا مذهب الحنفية وأكثر المالكية ورواية للشافعية وقال الحنابلة لا يجبر على بذله[84].

واستدلوا على ذلك: بما روى يحيى ابن سعيد عن سعيد بن المسيب ان معمرا قال: قال رسول الله ﷺ «**من احتكر فهو خاطئ**» فقيل لسعيد فانك تحتكر، قال سعيد: إن معمرا الذي كان يحدث هذا الحديث كان يحتكر(85) «**وكان سعيد يحتكر الزيت**»(86).

وجه الدلالة: فإذا حصل المحتكر على الطعام من زرعه أو اشتراه وقت الرخص من بلد بعيد أو اشتراه وقت الغلاء لحاجة عياله أو لبيعه في وقته(87) أو اشتراه في حال الاتساع والرخص أو في حال الضيق في بلاد واسعة كثيرة المرافق والجلب كبغداد ومصر على وجه لا يضيق على أحد فليس بمحتكر(88).

2- بقوله ﷺ «**الجالب مرزوق والمحتكر ملعون**»(89).

وجه الدلالة: ليس بمحتكر من جلب طعامه من مصر بعيد عن بلده «بحيث لا تصل غلة ذلك البلد إلى بلده لعدم تعلق حق عامة الناس به لان حق الناس يتعلق بما جمع إلى المصر وحيز بفنائها»(90)، ولا سعر على جالب الزيت والسمن واللحم والبقل والفواكه وما أشبه ذلك مما يشتريه اهل السوق للبيع على أيديهم ولكن اذا استقر أمر السوق قيل له اما ان تلحق به والا فاخرج(91).

المذهب الثاني: يسعر على المحتكر الأقوات وما أعان عليها وما فيه حاجة الناس من تجارته لأنّه اشتراه من بلد قريب من المصر تصل غلته إلى المصر: إلى هذا ذهب الزيدية وهو رواية عن الحنفية والمالكية والشافعية(92).

واستدلوا على ذلك:

بقوله ﷺ «**الجالب مرزوق والمحتكر ملعون**»(93).

وجه الدلالة: يمنع المحتكر من احتكار الأقوات وما فيه عيش الناس وقوتهم وما يحتاجون إليه وان كان من الثياب لستر العورة(94) وعلى هذا فليس لصاحب العيال احتكار ولا ادخار غلة الأرض لقوت العيال ولا للتاجر لأكثر من سنة أو لبيعها في وقت غلاء لئلا تنفد الأقوات أو تحتكر عند أناس معدودين.

مناقشة الأدلة والترجيح:

1- قول أصحاب المذهب الثاني بتسعير الأقوات وما أعان عليها يرد عليه بما يأتي:

أ. جعل الفقهاء للاحتكار ضوابط فإن توافرت فيه عدّ ذلك محتكرًا، لذا فإنَّ المحتكر عندهم هو المتردد إلى السوق الذي يشتري حاجته وقت غلاء الأسعار وحاجة الناس إليها.

ب. احتكار البضاعة وتخزينها لبيعها بسعر أغلا.

2- روايات أصحاب هذا المذهب بالتسعير. يرد عليها بقولهم في المذهب الأول بعدم التسعير.

3- استدلالهم بالحديث الشريف: «**الجالب مرزوق**» يرد عليه بالحديث الشريف في المذهب الأول «**من احتكر فهو خاطئ**»[95] وهذا يعني ان المحتكر مخالف لما أراده الله سبحانه وتعالى، كما أنَّ هذا الحديث صحيح.

4- قولهم بالتسعير على المدخر قوتا أكثر من سنة لعياله من تجارته من بلد قريب من المصر يرد عليه:

بأن صاحب العيال والمزارع لهما ان يدخرا قوتهما لان عدم الادخار يعني انهما محجور عليهما وفي الادخار معنى قوله سبحانه وتعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ** ﴾[96] وقد ثبت «... ان أموال بني النظير مما أفاء الله على رسوله ﷺ مما لم يوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب فكانت لرسول الله ﷺ خاصةً ينفق على أهله منها نفقة سنته»[97].

والذي يبدو لي عدم التسعير على المدخر لعياله ولا على التاجر الذي يشتري بضاعته في ايام الغلاء كما كان يشتريها ايام الرخاء ما لم يدخرها اربعين يوما كما ورد في الحديث الشريف: «**من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه**»[98]؛ لأنه سيوفر حاجة في سوق المسلمين كما يبدو لي إمكان التسعير الجبري على المحتكر حال استغلال المحتكر حاجة الناس لمضاعفة الأسعار ففي هذه الحالة يتصرف ولاة السوق لخفض الأسعار وبربح معقول للتجار ولا يرهق المشترين.

ويمكن ان يشمل التسعير كل ما يحتاجه الناس من مأكل أو ملبس أو مسكن لحاجة الناس، كما قال القاضي حسين رحمه الله «إذا كان الناس يحتاجون الثياب ونحوها لشدة البرد أو لستر العورة فيكره لمن عنده إمساكه»[99] والله اعلم.

الخاتمة في أهم النتائج المستخلصة من البحث

الحمد لله الذي تتم به الصالحات والصلاة والسلام على نبينا محمد بدينه صلاح المهمات وعلى اله وأصحابه الذين نالوا بالعدل أعلا المقامات.

وبعد...،

فهذا ختام تجوالي في الحديقة الغناء بين الأزهار المتشابكة التي غرسها لنا علماؤنا الأفذاذ في رُبا الإسلام لأقطف من درر الفقهاء ورودا واجني من لآلئ نثروها للسارين الذين يريدون التزود بها: ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾(100) و﴿ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى ٱلدَّارِ ﴾(101).

وقد حصلت على جملة من النتائج منها

1- اختلف الفقهاء في موضوع التسعير الجبري من خلال اتجاهين

أ- **الاتجاه الأول:** اذا كان الناس في رفاهية من أمرهم والحاجات متوفرة وينتج البلد ما يحتاجه أهله، فإنَّ الفقهاء قالوا: يصح التسعير.

ب- **الاتجاه الثاني:** اذا كان بالناس ضيق من احتياجاتهم والحاجات غير متوفرة والبلد لا ينتج ما يحتاجه أهله، والتجار يستوردون ولا يرفعون بالأسعار، ولهذا قالوا ان التسعير لا يجوز.

2- استطعت استنباط أركانًا للتسعير من خلال هذا البحث.

3- ترجح للباحث ان التسعير يلحق بالقوت في كل ما يحتاجه الناس سواء أكان مسكناً ام ملبساً

4- تبين لي ضرورة التسعير على الجالب من بلد قريب من المصر والجالب من قصبات المصر التي تبيع ما تنتجه في هذا البلد.

5- رجّح الباحث عدم التسعير على الجالب من البلد البعيد عن المصر لتشجيع النجار في جلب بضائعهم إلى المصر.

هوامش البحث

(1) لسان العرب: 365/4.

(2) المصباح المنير: ص228.

(3) مغني المحتاج: 51/2.

(4) الإقناع في فقه الإمام احمد بن حنبل: 77/2.

(5) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: 335/5.

(6) المجموع شرح المهذب: 29/13.

(7) التيسير في أحكام التسعير: ص41، نقلا عن السياسة السعرية في المذهب الاقتصادي الإسلامي، أطروحة ماجستير، مقدمة إلى كلية الشريعة، جامعة بغداد، المقدمة من الطالب عبد الستار إبراهيم رحيم الهيتي: ص172.

(8) لسان العرب: 113/4-116.

(9) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: 536/1.

(10) سنن الترمذي: 597/3.

(11) شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد: ص788، نقلاً عن بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: 533/1.

(12) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: 533/1.

(13) عون المعبود: 286/3.

(14) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: 3/ 370، الطرق الحكمية: ص197-198.

(15) المنتقى شرح الموطأ: 17/5.

(16) شرح الأصول الخمسة: ص788.

(17) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: 532/1.

(18) كتاب التعريفات للسيد علي بن محمد الجرجاني، دار إحياء التراث العربي: ص74.

(19) الوجيز في أصول الفقه: ص23، وأصول الفقه للخضري: ص20.

(20) الهداية شرح بداية المبتدي: 93/4، وحاشية ابن عابدين: 659/9، والمنتقى شرح الموطأ: 17/5، وقليوبي وعميرة: 186/2، ومغني المحتاج: 51/2، والمغني: 303/4، والفروع: 37/4، ونيل الاوطار: 335/5، والسيل الجرار: 81/3، وشرائع الإسلام: 299/3.

(21) سورة النساء: 29.

(22) تفسير القرآن العظيم: 479/1.

(23) السيل الجرار: 81/3.

(24) سنن الترمذي: 597/3.

(25) نيل الاوطار: 235/5.

(26) هو حاطب بن أبي بلتعة بن عمرو شهد بدراً وهو من اليمن. الإصابة في تمييز الصحابة، للحافظ أحمد بن علي بن حجر (ت852هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

(27) الغرارة: بالكسر شبيه العدل والجمع غرائر وهو وعاء يحفظ به. المصباح المنير: ص362.

(28) المد بضم الميم: كيل وهو رطل وثلث عند أهل الحجاز ورطلان عند العراقيين. المصدر نفسه: ص462.

(29) موطأ الإمام مالك: 651/2، والسنن الكبرى للبيهقي: 29/6.

(30) المنتقى شرح الموطأ: 17/5.

(31) الإحكام السلطانية والولايات الدينية: ص256، ومغني المحتاج: 51/2.

(32) فقه السنة: 104/3.

(33) الحسبة في الإسلام: ص93.

(34) الأقوات: هي الحنطة والشعير والذرة والأرز والتمر والزبيب. مغني المحتاج: 51/2.

(35) الاختيار لتعليل المختار: 161/3، الهداية: 93/4، حاشية ابن عابدين: 659/9، والمنتقى شرح الموطأ: 17/5، والتاج والإكليل لمختصر خليل: 380/4، ومغني المحتاج: 51/2، والحسبة في الإسلام: ص93، والسيل الجرار: 81/3.

(36) سورة النساء: 29.

(37) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 252/6.

(38) الهداية: 93/4، الاختيار: 161/3.

(39) المصدر نفسه، والعناية شرح الهداية: 59/10.

(40) حاشية ابن عابدين: 661/9، موطأ مالك شرح الزرقاني: 99/3، سبل السلام: 25/3، نيل الأوطار: 335/5.

(41) موطأ مالك بشرح الزرقاني: 399/3.

(42) ينظر موطأ مالك بشرح الزرقاني: 399/3.

(43) سبل السلام: 25/3.

(44) شرح الشيخ علاء الدين محمد بن علي الحصكفي لمتن تنوير الأبصار هامش حاشية ابن عابدين: 661/9.

(45) الطرق الحكمية: ص189.

(46) سورة النساء: 29.

(47) سورة البقرة: 188.

(48) مسند أبي يعلى: 298/2.

(49) ينظر: الطرق الحكمية: ص196.

(50) ونص الحديث عن أبي سعيد قال: «اختصم رجلان في نخلة فقطع النبي ﷺ جريدة من جريدها فذرعها فوجدها خمساً فجعلها حريمها». سنن البيهقي الكبرى: 155/6.

(51) سنن أبي داود: 270/3.

(52) الأم: 93/8.

(53) سورة ص: 26.

(54) مصنف ابن أبي شيبة: 122/5.

(55) حاشية ابن عابدين: 661/9، المنتقى شرح الموطأ: 19/5، وروضة الطالبين: 411/3-412، ومغني المحتاج: 51/2، والإقناع: ص17، الحسبة في الإسلام: ص71، ونيل الأوطار: 337/5، السيل الجرار: 81/1.

(56) سنن أبي داود: 270/3.

(57) حاشية ابن عابدين: 9/ 661، والمنتقى شرح الموطأ: 519/5، مغني المحتاج: 51/2، الإقناع: ص77، الحسبة في الإسلام: ص71، نيل الأوطار: 337/5، السيل الجرار: 81/3.

(58) مجمع الزوائد: 101/4.

(59) ينظر: المنتقى شرح الموطأ: 18/5.

(60) البحر الزخار: 318/4، نيل الأوطار: 335/5، سبل السلام: 25/3.

(61) والحديث تقدم تخريجه: ص118.

(62) سبل السلام: 25/3.

(63) صحيح مسلم بشرح النووي: 43/11.

(64) شرح النووي لصحيح مسلم: 43/11.

(65) مجمع الزوائد: 110/4.

(66) سنن أبي داود: 268/3.

(67) سورة الحشر: ٩.

(68) هو التاجر الذي يجلب بضاعته من بلد إلى آخر للبيع. ينظر: المغرب: ص87.

(69) الاختيار: 161/4، الهداية: 93/4، التاج والإكليل لمختصر خليل: 380/4، والمنتقى: 19/5، المجموع: 34/13، ومعنى المحتاج: 51/2، حلية العلماء: 340/4، شرح منتهى الإرادات: 159/2، الحسبة في الإسلام: ص34–35، الروض النظير شرح مجموع الفقه الأكبر: 308/3، نيل الاوطار: 337/5.

(70) سنن ابي داود: 269/3، السنن الكبرى: 308/3.

(71) الاختيار: 161/4.

(72) المغني: 406/4.

(73) سنن ابن ماجه: 228/2.

(74) لأنها قوت الناس ومما تدعو إليه الحاجة. ينظر: إعانة الطالبين: 25/3.

(75) الفتاوى الهندية: 314/3، والاختيار: 161/4، والهداية: 93/4، والمنتقى: 19/5، ومواهب الجليل: 380/4، وإعانة الطالبين: 25/3، والحسبة في الإسلام: ص84، والإقناع: ص78، ونيل الأوطار: 337/3.

(76) صحيح مسلم بشرح النووي: 43/11.

(77) سنن ابي داود: 269/3.

(78) ينظر: الاختيار: 161/3.

(79) المستدرك على الصحيحين: 2/ 12، وتلخيص المستدرك: 11/2.

(80) الحسبة في الإسلام: ص84، والبيان للعمراني: 357/5.

(81) سبق تخريجه.

(82) المستدرك على الصحيحين: 13/2.

(83) المحتكر لغة: هو المحتجن للشيء المستبد به، يقال احتكرت الشيء احتكارا، والاسم الحكرة. ينظر: جمهرة اللغة: 141/2.

واصطلاحا: هو أن يبتاع في وقت الغلاء ويمسكه ليزداد ثمنه. المهذب: 64/2.

(84) الاختيار: 161/4، المنتقى: 17/5، مغني المحتاج: 51/2، الإقناع: 78/2، نيل الاوطار: 337/3، الموسوعة الفقهية الكويتية: 93/2.

(85) صحيح مسلم بشرح النووي: 43/11.

(86) مسند أحمد بن حنبل: 452/3.

(87) شرح النووي لصحيح مسلم: 43/11.

(88) ينظر: المغني: 306/3.

(89) سبق تخريجه: ص125.

(90) المنتقى شرح الموطأ: 17/5.

(91) المصدر نفسه: 17/5.

(92) الاختيار: 3/ 161، المنتقى: 17/5، حلية العلماء: 319/4، نيل الأوطار: 337/3، الموسوعة الفقهية: 91/2.

(93) سبق تخريجه: ص125.

(94) حلية العلماء: 319/4.

(95) سبق تخريجه: ص127.

(96) سورة الملك: 15.

(97) صحيح البخاري بشرح فتح الباري: 812/8.

(98) سبق تخريجه: ص125.

(99) حلية العلماء: 319/4.

(100) سورة القصص: 83.

(101) سورة الرعد: 22.

المصادر والمراجع

1. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفى سنة 450هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
2. الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مولود الموصلي الحنفي، مطبعة رستم أمين مصطفى.
3. الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني توفي سنة 852هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

4. أصول الفقه، الشيخ محمد الخضري بك، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
5. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، للسيد البكري بن محمد شطا الدمياطي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
6. الإقناع في فقه الإمام احمد بن حنبل، الشيخ شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي المتوفى سنة 968هـ، دار المعرفة، بيروت.
7. الأم، للإمام محمد بن إدريس بن العباس الشافعي توفي سنة 204هـ، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1.
8. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، أ.د.محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة.
9. البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني ت558هـ، دار المنهاج للطباعة والنشر.
10. التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق المتوفى سنة 867هـ، مكتبة النجاح طرابلس، ليبيا.
11. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي المتوفى سنة 744هـ، دار المعرفة، بيروت.
12. تلخيص المستدرك، للإمام محمد بن أحمد الذهبي توفي سنة 848هـ، مكتبة ومطابع النصر الحديثة، الرياض.
13. التهذيب في فقه الإمام الشافعي، للإمام الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي ت516هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
14. التيسير في أحكام التسعير، لأحمد بن سعيد المجيلدي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، ط2، 1981م.
15. الجامع الصحيح سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة المتوفى سنة 279هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر، ط3، 1396هـ.
16. الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، محمد بن احمد بن ابي بكر القرطبي المتوفى سنة 671هـ، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1.
17. جمهرة اللغة، الإمام محمد بن الحسين بن دريد الأزدي البصري المتوفى ببغداد سنة 321هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1345هـ.
18. حاشية ابن عابدين، للشيخ علاء الدين محمد بن علي الحصكفي المتوفى لمتن تنوير الأبصار، دار المعرفة، بيروت، ط1.

19. الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، تصنيف أبي الحسين علي بن محمد بن حبيب الماوردي ت545هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
20. الحسبة في الإسلام، لشيخ الإسلام احمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الدار العثمانية– دار ابن حزم، ط1.
21. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، للإمام سيف الدين محمد بن أحمد الشاشي القفال، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، ط1.
22. الروض النظير شرح مجموع الفقه الأكبر، الحسين بن احمد بن الحسين السياغي المتوفى سنة 1221هـ، دار الجيل، بيروت.
23. سبل السلام، الإمام محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني المتوفى سنة 1095هـ، دار إحياء التراث العربي.
24. سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني توفي سنة 275هـ، دار إحياء الكتب العربية.
25. سنن ابي داود، للحفاظ سليمان بن الأشعث الأزدي توفي سنة 275هـ، دار الحديث، القاهرة.
26. السنن الكبرى، لإمام احمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفى سنة 458هـ، بهامش الجوهر النقي، دار الجيل، بيروت– لبنان.
27. السياسة السعرية في المذهب الاقتصادي الإسلامي، رسالة ماجستير إلى كلية الشريعة، جامعة بغداد، المقدمة من قبل الطالب عبد الستار إبراهيم رحيم الهيتي.
28. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، للإمام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مكتبة المعارف، بغداد.
29. السيل الجرار، للشيخ محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة 1250هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
30. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، لجعفر بن الحسن الهذلي، المشهور بالمحقق الحلي، مؤسسة مطبوعاتي إسماعليان.
31. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، للإمام محمد بن عبد الباقي الزرقاني ت112هـ، المكتبة العصرية، بيروت.
32. شرح الشيخ علاء الدين محمد بن علي الحصكفي لمتن تنوير الأبصار هامش حاشية ابن عابدين، دار المعرفة، بيروت– لبنان.

33. شرح منتهى الإرادات دقائق أولى النهى بشرح المنتهى، للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي توفي سنة 1051هـ، مؤسسة الرسالة.
34. صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري ت261هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
35. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، للإمام محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية ت751هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
36. عون المعبود شرح سنن أبي داود، للإمام محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتاب العربي، بيروت.
37. الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر.
38. الفروع، لأبي عبد الله بن محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي المتوفى سنة 673هـ، بذيله تصحيح الفروع.
39. الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، سوريا.
40. فقه السنة، السيد سابق، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1391هـ.
41. قليوبي وعميرة، لشهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي توفي سنة 1069هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
42. لسان العرب، للإمام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر للطباعة والنشر – دار بيروت للطباعة والنشر.
43. مجمع الزوائد ومنبع الفرائد، للحافظ نور الدين علي بن ابي بكر الهيثمي المتوفى سنة 807هـ، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان.
44. المجموع شرح المهذب، لمحمد بن الحسين المطيعي ت1354هـ، مطبعة التضامن الأخوي، مصر.
45. المستدرك على الصحيحين، الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد الحاكم النيسابوري المتوفى سنة 405هـ، بذيله التخليص للحافظ الذهبي، دار الكتاب العربي، بيروت.
46. مسند أبي يعلى، لأحمد بن علي بن المثنى أبي يعلى الموصلي التميمي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1404 هـ/ 1984م، تحقيق: حسين سليم أسد.
47. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للإمام احمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي المتوفى سنة 770هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1425هـ.
48. مصنف ابن أبي شيبة، للحافظ عبد الله بن محمد بن إبراهيم ت235هـ، دار الفكر.

49. المغرب، لناصر بن عبد السيد أبو المكارم المطرزي، دار الكتاب العربي.
50. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للإمام شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني المتوفى سنة 977هـ، دار المعرفة، بيروت.
51. المغني على متن المقنع، للامام موفق الدين عبد الله بن احمد بن قدامة المتوفى سنة 620هـ، دار الفكر، لبنان، ط1.
52. المنتقى شرح موطأ الامام مالك، ابي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب المتوفى سنة 494هـ، دار الكتاب، العربي، لبنان.
53. المهذب في فقه الإمام الشافعي، للإمام إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ت476هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
54. الموسوعة الفقهية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
55. موطأ الإمام مالك بشرح الزرقاني، للإمام مالك بن أنس الأصبحي ت179هـ، المكتبة العصرية، بيروت.
56. نيل الاوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر.
57. الهداية شرح بداية المبتدي، الشيخ ابي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني المتوفى سنة 593هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة.
58. الوجيز في أصول الفقه، د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط1، 2004م.

الإبـراء مـن الدَّيْن في الفقه الإسلامي

م.م.إبراهيم كوان علي

كلية أصول الدين/ قسم مقارنة الأديان

المقدمة

الحمدُ لله أحمده أبلغ الحمد وأكمله وأعظمه وأتمه وأشمله، وأشهد أن لا إله إلا الله اعتقاداً لربوبيته، وإذعاناً لجلاله وعظمته وصمديته، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المصطفى من خليقته، والمختار المجتبى من بريته ﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد...

فإن الاشتغال بالعلم من أفضل القُرب وأجل الطاعات، وأهم أنواع الخير وأكد العبادات، وأولى ما أُنفِقت فيه نفائس الأوقات، وشمر في إدراكه والتمكن فيه أصحاب الأنفس الزكيات، وبادر إلى الاهتمام به المسارعون إلى المكرمات، وسارع إلى التحلي به فإستبقو الخيرات، فهو سبحانه المتفرد بالأنعام والأفضال ومن عظيم نعمه علينا ان بعث إلينا الرسل لتعليمنا وإيقاظنا من شرور الجهل والضلال... قال تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ۝٢ ﴾[1] فإنه سبحانه قد مَنَ علينا أن بعث إلينا نبياً ورسولاً ليبلغ هذه الرسالة العظيمة والتي تحمل نظاما ربانياً محكماً دقيقاً لعباده ألا وهي الشريعة الإسلامية السمحة.

وان الشريعة الإسلامية المتمثلة في كتاب الله وسنة رسوله قانون الحياة ودستور الأمة فلا تجد مسألة أو أمراً من التصرفات الفردية منها والجماعية إلا وجدت في دين الله وشرعه حكمها الخاص سواء كان واجباً أو حقاً أو كان ذلك أخلاقيا أو ما يخص الخلائق والكونيات وذلك من أسباب إعجازه سبحانه وتعالى.

إلا أَني أثرت مسالة كانت لامعة متجدد تكرارها في اليوم والشهر والسنة، فالخلاف الواحد قد تجد سببه المعاملة في البيع والشراء وما يترتب على ذلك أحيانا من تعلق حقوق في ذمم الناس وبالتالي عدم الإيفاء بسبب تعسير أو إنكار أو نسيان أو تهاون، فإذا انشغلت هذه الذمم بالحقوق أصبح واجباً إبراء هذه الذمة من الحق، ويكون الإبراء بالإيفاء من قبل المدين أو يكون الإسقاط من قبل الدائن، وذلك من قبيل الإبراء.

فهذا سبب ما دفعني إلى أن ابحث في هذه المسألة وقد سميت هذا البحث بعنوان (الإبراء من الدين) وهذا بعد أن اطلعت على مادة الإبراء وجدت مادة واسعة وفيه عدة إبراءات منها الإبراء من الحقوق المتعددة والإبراء من الأعيان والإبراء من الديون إلا إني اقتصرت على الأخير في بحثي... وقد قسمته إلى مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة...

تناولت في **المبحث الأول** ثلاث مطالب:

تناولت في المطلب الأول **تعريف الإبراء لغةً** **واصطلاحاً والألفاظ ذات الصلة**. والمطلب الثاني: تناولت فيه **مشروعية الإبراء**.

وتناولت في **المبحث الثاني** ثلاث مطالب:

تناولت في المطلب الأول: **أقسام الإبراء وأنواعه**. وتناولت في المطلب الثاني: **شروط الإبراء**. وأما المطلب الثالث: تناولت فيه **أركان الإبراء**.

وتناولت في **المبحث الثالث** ستة مطالب:

تناولت في المطلب الأول: **الإبراء للإسقاط أم للتمليك**. وتناولت في المطلب الثاني: **حاجة الإبراء من الدين إلى قبول**. وتناولت في المطلب الثالث: **تعليق الإبراء**. وتناولت في المطلب الرابع: **صحة الإبراء بعوض**. وتناولت في المطلب الخامس: **اثر حكم الإبراء**. وتناولت في المطلب السادس: **حكم الرجوع عن الإبراء**.

ثم **خاتمة** البحث بينت فيها ملخصاً لمجمل مسائل البحث وما توصلت إليه من نتائج.

المبحث الأول
في ماهية الإبراء والألفاظ ذات الصلة ومشروعيته

وفيه مطلبان:

المطلب الأول- تعريف الإبراء لغةً واصطلاحاً :

أولاً- الإبراء لغةً:

قيل هو من برأ الله في الخلق أي خلقهم والبرية الخلق وأصلها همز وقد تركت العرب همزها، وبرئت من المرض وبرأ المريض ويبرأ ويبرؤ برءا وبروءا، وبعض العرب يقولون برأت أبرأ برءا، وبرئ من الدين والعيب براءة، والإبراء هبة الدين لمن عليه وكما يستعمل في الإسقاط يستعمل في الاستيفاء يقال أبرأه براءة قبض واستيفاء ولهذا يكتب في الصكوك وأبرأه عن الثمن قبضاً واستيفاءً[2].

ثانياً- الإبراء اصطلاحاً:

هو أن يبرئ أحد الآخر بإسقاط تمام حقه الذي هو عند الآخر، أو بحط مقدار منه عن ذمته... أو هو إسقاط الشخص حقا له في ذمة آخر أو قِبَلهُ. أو هو ما انحط من الدين عن المدين، فذلك يعني إن لم يكن الحق في ذمة شخص ولا تجاهه، كحق الشفعة، وحق السكنى الموصى به، فتركه لا يعتبر إبراءً بل هو إسقاط محض، وقد اختير لفظ (إسقاط) في التعريف بالرغم من أن في الإبراء معنيين هما الإسقاط والتمليك- تغليبا لأحد المعنيين، فالإبراء أخص من الإسقاط فكل إبراء إسقاط ولا عكس[3].

ثالثاً- الألفاظ ذات الصلة:

1. البراءة لغةً: أَصْلُ الْبَرَاءَةِ الأنْفِصَالُ مِنْ الشَّيْءِ[4]، والبراءة من الحق في اصطلاح الفقهاء: خلو الذمة منه، وبراءة الذمة: خلو الذمة من الدين، ورقة يثبت فيها خلو الذمة من الدين. بمعنى ان الدين وصف في ذمة المديون والدين يقضي بمثله أي إذا أوفى ما عليه لغريمه ثبت له على غريمة مثل ما لغريمه عليه فتسقط المطالبة فإذا أبرأه غريمه براءة إسقاط سقط ما بذمته لغريمه فتثبت له مطالبة غريمه بما أوفاه فقد صحت البراءة بعد الدفع فلا تبطل اليمين بل يتوقف الوقوع على البراءة بخلاف ما إذا أبرأه براءة استيفاء لأنها بمعنى إقراره باستيفاء دينه وبأنه لا مطالبة له[5].
2. الاستبراء لغةً: طلب البراءة. والِاسْتِبْرَاءُ مُشْتَقٌّ مِنْ التَّبَرُّؤِ وَهُوَ التَّخَلُّصُ[6].
واصطلاحاً: التربص بالمرأة مدة بسبب ملك اليمين حدوثا، أو زوالا، لبراءة الرحم، أو تعبدا، أو هو طلب البراءة من الخارج حتى يستيقن بزوال الأثر[7]. واصل الاستبراء قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَبَايَا أَوْطَاسٍ: «**أَلاَ لا تُوطَأُ الْحَبَالَى مِنْ الْفَيْءِ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَلَا الْحَبالَى حَتَّى يُسْتَبْرَأْنَ بِحَيْضَةٍ**» (حديث صحيح على شرط مسلم)[8].
3. المبارأة: بالهمزة: معناها المخالعة والمتاركة[9]، والمبارأة هي نوع من الخلع، وهي ان يصلحها على الفراق، بأن يقول لامرأته برئت من نكاحك بكذا، وتقبله هي. وقول الرجل أبارئهما مبارأة، إذا صالحتهما على الفراق. والمبارأة بمنزلة الخلع، والْخُلْعَ، وَالْمُبَارَأَةَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى تُوجِبَانِ بَرَاءَةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنْ صَاحِبِهِ مِنْ الْحُقُوقِ الْوَاجِبَةِ بِالنِّكَاحِ حَتَّى لا يَرْجِعَ أَحَدُهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ بِشَيْءٍ بَعْدَ ذَلِكَ[10].

المطلب الثاني- مشروعية الإبراء:

مشروعية الإبراء:

والمقصود بمشروعية الإبراء حكمه التكليفي أي مدى جريان الأحكام التكليفية الخمسة فيه... فيجري فيه الواجب والمندوب، فيكون واجباً إذا سبقه استيفاء لأن في هذا الأستيفاء اقراراً بالبراءة لمستحقها.. بناءاً على ما ورد في الحديث النبوي الشريف «**على اليد ما أخذت حتى تؤديه**»[11] ويكون مندوباً وهو الحكم الغالب له وأدلة ذلك من الكتاب والسنة والإجماع.

أولاً- من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ ﴾[12].

«وبأن قوله سبحانه (**خَيْرٌ لَّكُمْ**) لا يليق بالواجب بل بالمندوب واستدل بإطلاق الآية من قال بوجوب أنظار المعسر مطلقا سواء كان الدين دين ربا أم لا»[13].

ثانياً- من السنة:

روي عن رسول الله ﷺ «**مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً فَلَهُ بِكُلِ يَوْمٍ صَدَقَةٍ قَبْلَ أَنْ يَحُل الدّين فإذا حَل الدّينُ فَأَنْظَرَهُ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ بِكُلِ يَوْمٍ مثْلَهُ صَدَقةٍ**»[14].

وقال رسول الله ﷺ: «**من أَنْظَرَ مُعْسِراً أو وَضَعَ عنه أَظَلَّهُ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى في ظِلِّهِ**، قال مُعَاوِيَةُ: **يوم لا ظل إلاَّ ظِلُّهُ**»[15].

ثالثاً- الإجماع:

جاء حكم الإبراء مندوباً في أقوال الفقهاء ومنها:

تكون السّنّة أفضل من الفرض كإبراء المعسر الذي هو مندوب وهو أفضل من أنظاره الذي هو واجب، وقد فضل ابتداء السلام على الجواب وإبراء المعسر على إنظاره مع أن الأول فيهما سنة والثاني واجب[16].

المبحث الثاني
في أقسام وأنواع الإبراء وأركانه وشروطه

وفيه ثلاث مطالب:

المطلب الأول- أقسام الإبراء وأنواعه :

أولاً- أقسام الإبراء:

الإبراء على قسمين: إبراء إسقاط وإبراء استيفاء

أَمَّا إِبْرَاءُ الْإِسْقَاطِ فَهُوَ أَنْ يُبْرِئَ أَحَدٌ آخَرَ مِنْ تَمَامِ حَقِّهِ الَّذِي لَهُ فِي ذِمَّتِهِ، أو يَحُطَّ مِقْدَارًا مِنْهُ، أي هو حط وتنزيل قسم من الحق الذي في ذمة شخص أو كله... اما ألفاظه فتُسْتَعْمَلُ أَلْفَاظُ (أَسْقَطْت)، أو (حَطَطْت)، أو (بَرَأْتُك بَرَاءَةَ إسْقَاطٍ)، وهذه ألفاظ يفهم منها إسقاط تمام حقه الثابت في ذمة غريمه.

وَأَمَّا إبْرَاءُ الِاسْتِيفَاءِ... فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ اعْتِرَافِ أَحَدٍ بِقَبْضِ وَاسْتِيفَاءِ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ فِي ذِمَّةِ الْآخَرِ، وَتُسْتَعْمَلُ لـه أَلْفَاظ كـ(أَبْرَأْتُك بَرَاءَةَ الِاسْتِيفَاءِ)، أو (بِبَرَاءَةِ الْقَبْضِ)، أو (أَبْرَأْتُك مِنْ الِاسْتِيفَاءِ) فِي بَرَاءَةِ الِاسْتِيفَاءِ... وهو عبارة عن بيان استيفاء حق وهو نوع من الإقرار[17].

الفَرق بين براءة الإسقاط وبراءة الاستيفاء:

بعد أن بينا أقسام الإبراء تبين أن هناك صور لفوارق بين القسمين نعني إبراء الإسقاط وإبراء الاستيفاء منها:

1. من حيث اللفظ وقد بين آنفا.
2. إبراء الإسقاط إنشاء فلا تسمع فيه دعوى الكذب أما إبراء الاستيفاء فهو أخبار فتسمع فيه دعوى الكذب.
3. إذا أبرأ الدائن المدين بعد إيفائه الدين إبراء إسقاط فللمدين استرداد الدين الذي دفعه أما إذا أبرأه براءة استيفاء فليس له استرداده.
4. إبراء الاستيفاء أقل وإبراء الإسقاط أكثر.

والوجه الثاني يقسم الإبراء باعتبار المتعلق أيضا الى:

1. يكون الإبراء متعلقا في الدعوة والخصومة سواء في دعوة الدين، أو في دعوة العين المضمونة، أو دعوة الحقوق الأخرى كالشفعة وحق المسيل.

2.الإبراء المتعلق بنفس الدين كإبراء الدائن المدين من بعض الدين أو من كل[18].

3.يكون الإبراء على وجه الإنشاء متعلقا بعين المضمون كقولك لشخص: أبرأتك من العين، ومعنى ذلك أثبات البراءة لذلك اللفظ من تلك العين، وهذا الإبراء باطل من حيث الدعوى.

4.الإبراء على وجه الأخبار متعلق بالعين المضمونة كقوله هو بريء مما إليّ قِبَلهُ.

5.الإبراء المتعلق بعين الأمانة: أن هذا الإبراء باطل ديانة. يعني لو أبرأ أحد أخر من الفرس التي سلمها له أمانة كان الإبراء باطلا.

6.الإبراء المتعلق بسائر الحقوق كالإبراء من الكفالة وحق الشفعة والحد والقصاص[19].

ثانياً- أنواع الإبراء:

وتكون أنواع الإبراء من حيث الشمول وعدمه نوعان: عام وخاص[20]:

النوع الأول: الإبراء العام

ويكون هذا النوع من الإبراء على قسمين:

أ. الإبراء الذي يعم كافة الحقوق كالإبراء بقول لا حق لي على فلان وليس في الإبراءات لفظ أعم وأجمع من هذا اللفظ.

ب.وكذلك قول: إنَ زيدا بريء من حقي أو قول: إنني أبرأتك من حقي أو إنني أبرأتك من الشيء الذي لي عليك ولا تعلق لي عليه[21].

ج. الإبراء الذي يعم نوعا من أنواع الحقوق مثلا لو قال أحد: قد أبرأت فلانا من جميع الديون التي لي بذمته فيكون إبراء من الديون أو قال أحد: ليس لي حق عند فلان فيكون هذا اللفظ إبراء عاما للأمانات فليس له الادعاء بأمانة إلا أن له الادعاء بالديون[22].

النوع الثاني: الإبراء الخاص

وهو يتكون من فرعين:

الفرع الأول/ هو الإبراء الواقع بلفظ خاص أو إبراء أحدا من دعوى متعلقة بخصوص ما، كدعوى دار أو مزرعة أو دعوى دين جهة من الجهات... وهو على قسمين:

القسم الأول: الإبراء من دعوى مال مخصوص وهو إبراء أحد آخر من دعوى متعلقة بخصوص ما كدعوى الدار.

أما القسم الثاني: الإبراء من ذات المال المخصوص وهذا متعدد وهو:

أ. الإبراء الخاص من الدين كقولك: أبرأت زيدا من دين كذا فهذا الإبراء يختص بالدين الذي يكون من تلك الجهة فقط لا غيره.

ب. الإبراء من حق مخصوص كالإبراء من حق الشفعة في عقار بعد ثبوت الشفعة[23].

أما الإبراء من حيث الزمن والأشخاص:

الفرع الثاني/ الإبراء يكون حكمه على ما سبق من تاريخه وليس له تأثير على ما بعد صدوره لأن من صحة الإبراء إسقاط حق فلا يصح الإبراء من المجهول فلا يشمل الدين الذي بعد الإبراء وإنما يقتصر على ما سبق[24].

المطلب الثاني- شروط الإبراء

هناك شروط في المبرئ وشروط في المبرأ وشروط في المبرأ منه (محل الإبراء) وشروط في صيغة الإبراء.

أولاً- شروط المبرئ:

أن يكون المبرئ من أهل التبرع، أي عاقلا بالغاً راشداً غير محجور لسفه أو لدين لأن الإبراء تبرع من الدائن، وأن يكون ذا ولاية على الحق المبرأ منه، بأن يكون مالكا له أو موكلا بالإبراء منه أو وصيا على الدائن، ويشترط الرضا والاختيار من المبرأ فلا يصح أبراء المكره[25] وكذلك لا يصح الإبراء من المريض مرض الموت، فان تحقق الإبراء بمرضه خرج الإبراء من معناه إلى معنى الوصية حكما، وان كان المبرئ وكيلا في الإبراء يصح إبراءه بشرط الأذن من الأصل[26].

ثانيا- شروط المبرأ:

اتفق الفقهاء[27]... في الطرف المبرأ أن يكون معلوما معينا، غير مجهول، ولا مبهم الطرف المبرأ عنه، وعلل الشافعية عدم صحة الإبراء مع جهالة المدين بأن الإبراء فيه معنى التمليك، ولا يصح تمليك المجهول، والإبراء تمليك المبرئ، إسقاط عن المبرأ عنه ويلزم أن يكون المبرؤون معلومين ومعينين ويصح أبراء المبرأ سواء أن كان مقرا بالحق أو منكرا له وسواء كان الإبراء إسقَاطًا أَم استيفاَءً[28].

ثالثا- شروط المبرأ منه (محل الإبراء):

أختلف الفقهاء في شرط العلم بالمبرأ منه (محل الإبراء) إلى قولين:

القول الأول/ قول الشافعية وفي رواية عند الحنابلة[29]، أن يكون المبرأ منه معلوماً، فلا يصح الإبراء من المجهول، أي الذي لا تسهل معرفته، بخلاف ما تسهل معرفته، (كقوله: لا يصح الإبراء من المجهول) أي الذي لا تسهل معرفته، بخلاف ما تسهل معرفته، كإبرائه من حصته من تركة مورثه، لأنه، وإن جهل قدر حصته، لكن يعلم قدر تركته، فتسهل معرفة الحصة.

القول الثاني/ قول الجمهور من الأحناف والمالكية وفي رواية عند الحنابلة[30]، يصح الإبراء من المجهول، وأجازوا الإبراء من المجهول قدراً ووصفاً لأنه إسقاط محض كالعتق والطلاق.

وهناك شروط أخرى للمبرأ منه، منها ان لا يكون المبرأ منه عين من الأعيان لأن العين لا تثبت في الذمة والإبراء إسقاط فيكون الإبراء من الأعيان باطلا، فلو غصب إنسان كتابا لم يصح الإبراء منه...، ويصح الإبراء من الديون ولو كان الدين من الأعيان كالدية من الإبل مثلا...، وأن يكون المبرأ منه موجودا عند الإبراء كأن تبرئ شخصا مم سيقرضه لك، وبناء عليه لم يجز الحنفية إبراء الزوجة زوجها من نفقة مستقبلية ولا من نفقة العدة قبل أن يطلقها[31].

رابعاً- شروط صيغة الإبراء:

أن يكون منجزا غير معلق بشرط ولا مضافاً للمستقبل هذا عند الجمهور[32]، غير المالكية[33]، ولا يتنافى مع الشريعة كالإبراء من حق الولاية على الصغير ومن حق السكنى في بيت العدة وأن يكون للمبرأ ملك سابق فالحق المبرأ منه لأنه لا يصح تصرف إنسان في ملك غيره دون إنابة منه وأن يقع الإبراء بعد وجوب الحق المبرأ منه أو وجود سببه لأن الإبراء إسقاط ما في الذمة ويكون بعد انشغالها. وكذلك لا يصح الإبراء قبل وجود السبب، إذ لا معنى للإسقاط ما هو ساقط فعلا ويكون الإبراء في هذه الحالة مجرد وعد، وهو غير ملزم[34].

المطلب الثالث- أركان الإبراء:

للإبراء أربعة أركان، صاحب الحق (المبرئ)، والمدين (المبرأ)، والمبرأ منه (محل الإبراء من دين أو عين أو حق)، والصيغة (الإيجاب والقبول) باعتبار أن الركن هو جزء الشيء الذي لا يتحقق بدونه.

ألا أن انبثق هناك ثمة خلاف في أركان الصيغة (الإيجاب والقبول) هذا بعد أن اتفقوا على أن الإيجاب جزء أو ركن من الصيغة... اختلفوا في القبول.

وهذا الخلاف كان بين من لا يرى احتياج الإبراء إلى قبول المدين... وهم الجمهور... ومن يرى حاجة الإبراء إلى قبول المدين... وهم المالكية... وكان خلافهم على مذهبين:

المذهب الأول: يرى الجمهور من (الحنفية والشافعية والحنابلة) أَنَّ الإبراء ينعقد بمجرد الإيجاب، وان افتقاره للقبول لا يؤدي إلى فساد أو بطلان صحة الإبراء لأنه إسقاط للحق كالطلاق والعتق(35)، والإيجاب هو اللفظ الصادر من صاحب الحق المبرأ الدال دلالة واضحة على ترك حقه والتنازل عنه باعتبار أن الركن هو جزء الشيء الذي لا يتحقق بدونه(36).

المذهب الثاني: يرى المالكية أن الإبراء لا ينعقد من دون قبول المبرء (المدين) لأنه نقل للملك من ذمة إلى أخرى، وإبراء الدين من قبيل الهبة ولابد أن يكون له قبولاً(37).

المبحث الثالث
آراء الفقهاء في إبراء الدين

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول- الإبراء للإسقاط أم للتمليك:

وقد تضمن معنى الإبراء الإسقاط لكن فيه معنى آخر وهو التمليك فهو إسقاط من الدّين، وتمليك للمدين وقد رجح كل مذهب أحد المعنيين:

1. رجح الحنفية معنى الإسقاط مع بقاء معنى التمليك، ورتبوا عليه عدم صحة الإبراء عن الأعيان، لأنه إسقاط، وملكية الأعيان لا تقبل الإسقاط فلو أسقط أحد ملكيته عن شيء مملوك له، لا تسقط ويبقى ملكا له، ولا يصح الإبراء عن المبيع لأنه إسقاط وإسقاط العين لا يصح ولا يصح إقالة الإبراء عن الدّين لأن الإبراء يسقط الدّين ويعد الإبراء من الدّين تبرعاً، لأن فيه معنى التمليك، ولأن تمليك الدّين فيه معنى الإسقاط من وجه وإبراء الدّين إسقاط فيه معنى التمليك فصار التصرف في دين تمليكا من وجه وإسقاط من وجه آخر ولهذا تم الإبراء من غير قبول(38).
2. والراجح عند المالكية معنى الملك، لإنه نقل للملك فيكون من قبيل الهبة. وقيل إنه إسقاط للحق، فعلى الأول يحتاج لقبول وعلى الثاني فلا يحتاج له والإبراء من الدين يحتاج إلى قبول بخلاف الإسقاط... وهبة الدَّين إبراء إن وهب لمن هو عليه فلابد من قبوله والإبراء يحتاج لقبول وإن لم يحتج لحيازة والهبة تحتاج لهما معا(39).
3. أما الراجح عند الشافعية معنى الإسقاط: فالإبراء إسقاط فلا يحتاج إلى قبول وكما جاء في أقوال فقهائهم: «(قوله إذ لا يشترط فيه) أي في الإبراء قبول وهو تعليل لصحة إبراء القاضي من الدّين الذي عليه، فيجري على الإبراء حكمه في جواز تفرد المبرأ به من غير أن يراعي فيه قبول، ويصح التبرع بالمهر من مكلفة بلفظ الإبراء والعفو والإسقاط والإحلال والتحليل والإباحة والهبة وإن لم يحصل قبول». «(وهبة دين لمدين) أو تصدق به عليه (إبراء) فلا يحتاج إلى قبول نظرا للمعنى (وهبة الدّين) المستقر (للمدين إبراء) فلا يحتاج إلى قبول اعتبارا بالمعنى واعلم أن هبة الدّين للمدين إبراء ولا يحتاج إلى قبول»(40).
4. والراجح عند الحنابلة معنى الإسقاط: لأنّ الإبراء إسقاط وهذه بعض أقوال فقهائهم:

«ويصح الإبراء من الدّين ولو (لم يقبله المدين) لأنه إسقاط حق فلا يتوقف على قبول ويصح (بلفظ إسقاطٍ و) لفظ (صَدَقةٍ و) لفظِ تركٍ (إبْرَاءٍ) ولا يفتقر إِسقاطِهِ إلى قبول والإبراء والعفو (الإسقاط) والصدقة والترك (الإبْرَاء) ولا يفتقر إلى قبولٍ على الصحيح من المذهب، وقيل يفتقر، وصَحَ إبْرَاءَ الميت مع عدم القبول منه»[41].

والراجح من هذه الأقوال على ما يبدو لي ما ذهب إليه السادة الأحناف لاشتمال الإبراء على كلا المعنيين (الإسقاط والتمليك).

المطلب الثاني- حاجة الإبراء من الدين إلى قبول

اختلف الفقهاء في هذه المسألة في ان الإبراء من الدين يتوقف أو يحتاج إلى قبول أم لا يحتاج إليه... اختلف في ذلك إلى مذهبين:

المذهب الأول:

هو ما ذهب إليه الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة[42]: في ان الإبراء لا يحتاج إلى قبول... وهذه بعض أقوالهم... فأما السادة الأحناف قالوا ان (الإِبْرَاءِ عَنْ الدَّيْنِ ثُبُوتُهُ لا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْقَبُول)... والشافعية قالوا (إذ لا يشترط فيه) أي في الإبراء قبول، وهو تعليل لصحة إبراء القاضي من الدين الذي عليه، وأن الإبراء صح وأن لم يقبل المبرأ.

وحجتهم في ذلك رواية رهنه عليه الصلاة والسلام لدرعه عند اليهودي[43]، لان النبي ﷺ لم يعدل عن معاملة مياسير الصحابة ﷺوأرضاهم مثل عثمان وعبد الرحمن رضي الله عنهما وأرضاهما، إلا لأنه كان يعلم أنه لو استقرض منهم أبروه، فلو كانت البراءة لا تصح إلا بقبول المبرأ لكان لا تقبل البراءة، وهذا وجه الدلالة في هذه الرواية، فعدل النبي ﷺ إلى اليهودي الذي يعلم أنه يطالبه بحقه.

والحنابلة قولهم المتمثل بقول ابن قدامه في الشرح الكبير إذ قال «وان أبرأ الغريم غريمه من دينه أو وهبه له أو أحله منه برئ وان رد ذلك ولم يقبله»[44]؛ لأنه إسقاط فلم يفتقر إلى القبول كإسقاط القصاص والشفعة وحد القذف وكالعتق والطلاق.

المذهب الثاني:

هو ما ذهب إليه المالكية في ان الإبراء من الدين لابد أن يكون له قبول، لأن الإبراء نقل للملك... أي تمليك ما في ذمة المدين له فيكون من قبيل الهبة، وهبة الدَّين إبراء إن وهب لمن هو عليه، فلابد من قبوله والإبراء يحتاج لقبول، وإن لم يحتج لحيازة والهبة تحتاج لهما معا(45).

المطلب الثالث- صحة تعليق الإبراء:

ذهب الفقهاء في هذه المسألة إلى مذهبين:

المذهب الأول:

هو ما ذهب إليه الجمهور من الحنفية والشافعية ورواية عن الإمام احمد(46) عدم جواز تعليق الإبراء عن الدين بشرط محض كقوله (ان جاء غداً أو مت أنت في حل) بل يكون منجزاً كقوله (أنت برئ من الدين الذي بذمتك) لان الإبراء فيه معنى التمليك والتمليك لا يقبل التعليق خلاف للإسقاط فالتعليق مشروع فيه... إلا ان هناك رأي لبعض الحنفية يجيزون التعليق في الإبراء إذا كان الشرط متعارفا عليه وعدم الجواز في خلافه(47).

المذهب الثاني:

وهو مذهب المالكية وفي رواية عن الإمام احمد فأنهم يجوزون التعليق مطلقا لما في الإبراء من معنى الإسقاط(48).

المطلب الرابع- الإبراء بعوض:

للفقهاء في هذه المسألة أراء فمنهم من يرى الإبراء بعوض يخرج الإبراء عن حقيقته ومنهم من يرى صحة مقابلة الإبراء بالمعاوضة.

فالسادة الأحناف يرون الإبراء بعوض يكون صلحاً بمال... وقولهم ِلأَنَّ الصُّلْحَ مَعَ الإِنْكَارِ إبْرَاءٌ بِعِوَضٍ، وبهذه الكيفية يخرج الإبراء عن حقيقته، وَلَوْ أَبْرَأَهُ بِغَيْرِ عِوَضٍ صَحَّ ذَلِكَ، فَكَذَلِكَ إذَا أَبْرَأَهُ بِعِوَضٍ كَمَا لَوْ صَالَحَ بَعْدَ الإِقْرَار، والزوجة إذا طلبت الطلاق فطَلَبَ إبْرَاءَهَا لَهُ عَنْ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ صَرِيحًا لِيُطَلِّقَهَا فَأَبْرَأَتْهُ وَطَلَّقَهَا فَوْرًا يَصِحُّ الْإِبْرَاءُ لِأَنَّهُ

إِبْرَاءٌ بِعِوَضٍ وَهُوَ مَلَّكَهَا نَفْسَهَا فَكَأَنَّهَا اسْتَوْفَتْ النَّفَقَةَ بِاسْتِيفَاءِ بَدَلِهَا، ويصح مثل هذا بالخلع، وهذا اخذ معنى صلحُ إبراءٍ بعوضٍ.

اما الشافعية يرون جواز بذل العوض في الإبراء... كإعطاءه ثوباً أو عيناً مقابل أن يبرئه من الدين الذي في ذمة مدينه[49].

المطلب الخامس- اثر حكم الإبراء:

هو البراءة، أي براءة الذمة، خلو الذمة من الدين، بمعنى ان الدين وصف في ذمة المديون والدين يقضي بمثله، أي إذا أوفى ما عليه لغريمه ثبت له على غريمه مثل ما لغريمه عليه، فتسقط المطالبة أي سقوط الحق المبرأ منه بحسب كون الإبراء خاصا أو عاما، ولأن البراءة حكم الإبراء في الأصل.

وهذا اثر الإبراء أي حكمه المترتب عليه إذا كان مستوفياً لأركانه وشروطه[50].

المطلب السادس- حكم الرجوع عن الإبراء:

للفقهاء أقوال في الرجوع عن الإبراء والعدول عنه: إذ لا يقبل من المبرئ الرجوع عن الإبراء ولا العدول عنه في رأي الحنفية والحنابلة والشافعية[51].

أما عند المالكية[52]، فلا يجوز الرجوع عن الإبراء في مذهب المالكية بعد القبول إذ ظاهر المذهب اشتراط القبول كما لا يجوز في الهبة.

فلا رجوع للأب في دينه على الولد بعد الإبراء منه لأنه إسقاط لا تمليك، وإذا أضيف عقد النكاح إلى الدين فيتعلق النكاح به ويسقط بنفس القبول ويكون بمنزلة الإبراء ولا رجوع في الإبراء، ولا يرجع لأن الإبراء إسقاط لا يفتقر إلى القبول والهبة تمليك تفتقر إلى القبول، والفرق بين الهبة والإبراء أن الهبة تصرف والإبراء إسقاط، فعلى هذا لو أن بعض صداق المرأة عينا وبعضه دينا فوهبت له العين وأبرأته من الدين جرى على العين حكم الهبة في جواز الرجوع، وعلى الدين حكم الإبراء في عدم الرجوع[53].

الخاتمة

عند دراستنا لموضوع الإبراء تبين لنا عدة نتائج:

1. تبين أن لفظ الإبراء في اللغة يجري على عدة معان... البراءة من المرض... البراءة من الحقوق... البراءة من الدين.
2. تبين الإبراء في عرف الفقهاء التخلص، أي براءة الذمة بإسقاط ما في الذمة من حق أو دين أو عين.
3. تبين هناك ألفاظ ذات صلة بمعنى الإبراء كالبراءة والاستبراء والمبارأة والصلح والهبة والحط والعفو والحوالة... الخ.
4. تبين في مشروعية الإبراء جريان بعض الأحكام التكليفية فيه، فيكون واجباً إذا سبقه استيفاء، ويكون مندوباً وهو الحكم الغالب فيه لثبوت ذلك في النص.
5. تبين أن الإبراء قسمين: القسم الأول إبراء إسقاط وهو الجدير بالبحث وهو المبحوث... والقسم الثاني إبراء استيفاء وهو الذي لا يعد إبراءاً بل هو إقرار. وتبين كذلك أن الإبراء نوعان عام وخاص... فالعام هو براءة عامة يبرأ بها عن كل دين وعين (كلا حق أو لا دعوى على فلان... الخ من الألفاظ الدالة على العموم) اما الخاص فهو براءة خاصة تتناول حقاً معيناً (كأبرأته من دين كذا).
6. تبين أن إبراء الإسقاط وإبراء الاستيفاء بينهما فوارق، منها من حيث اللفظ ومنها أن الإسقاط إنشاء لا تسمع فيه دعوى الكذب، خلاف إبراء الاستيفاء فانه إخبار فتسمع فيه دعوى الكذب، وإبراء الإسقاط إذا وقع بعد إيفاء المدين ما عليه للدائن فللمدين الحق بإرجاع ما وفاه أو ما دفعه للدائن، والاستيفاء عكسه.
7. وتبين أن هناك خلاف بين الجمهور والمالكية في مسألة القبول وانبنى على ذلك أحكام لعدة مسائل اختلف الفقهاء فيها، منها مسألة الإبراء هل هو إسقاط أم تمليك... الأحناف اعتبروه إسقاطاً مع بقاء الملك... والمالكية اعتبروه نقلاً للملك... ولهذا عند الحنفية والمالكية ان المبرأ يرتد بالرد... وأما الشافعية والحنابلة اعتبره إسقاطاً لا يرتد بالرد ولا يمكن الرجوع عنه.
8. بينت اثر الإبراء وحكمه إذا كان مستوفياً لشروطه وأركانه بنتائج:

أ. البراءة للطرفين (الدائن والمدين)، بعبارة... إذا أوفى ما عليه لغريمه ثبت له على غريمه مثل ما لغريمه عليه وهي البراءة فتسقط المطالبة لكلا الطرفين، أي سقوط الحق المبرأ منه كان خاصاً أو عاماً، لأن البراءة حكم الإبراء في الأصل.

ب. لا يقبل من المبرئ الرجوع عن الإبراء ولا العدول عنه... هذا عند الجمهور... أما المالكية فظاهر مذهبهم اشتراط القبول في عدم الرجوع أو العدول عن الإبراء، والله اعلم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين

هوامش البحث

(1) سورة الجمعة: آية 2.

(2) لسان العرب: 1/ 31، والمغرب في ترتيب المعرب: 1/ 64، التوقيف على مهمات التعاريف: 1/ 30، الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية: 1/ 33.

(3) القاموس الفقهي: 1/ 35، معجم لغة الفقهاء: 1/ 505، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: 10/ 356–357.

(4) لسان العرب: 1/ 31–32، معجم لغة الفقهاء: 1/ 106.

(5) حاشية رد المحتار على الدر المختار: 3/ 417.

(6) لسان العرب: 1/ 33.

(7) حاشية رد المحتار: 1/ 372، المبسوط: 16/ 131، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل: 11/ 490، الأشباه والنظائر: 1/ 437، القاموس الفقهي: 1/ 35.

(8) المستدرك على الصحيحين: 6/ 409، رقم 2741.

(9) لسان العرب: 1/ 33– 12/ 289، تهذيب اللغة: 15/ 194، التعريفات: 1/ 252.

(10) حاشية رد المحتار: 3/ 497–499، المبسوط: 8/ 126، القواعد لابن رجب: 2/ 116.

(11) المستدرك على الصحيحين للحاكم: 5/ 407، رقم2262 صحيح على شرط البخاري.

(12) سورة البقرة: آية 280.

(13) المغني لابن قدامه: 8/ 165، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: 3/ 54.

(14) المستدرك على الصحيحين: 2/ 34، رقم الحديث 2225.

(15) مسند أحمد بن حنبل: 3/ 427، رقم الحديث 15560، فتح الباري بشرح صحيح البخاري: 8/ 204.

(16) منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل: 3/ 141، ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: 1/ 326.

(17) القاموس الفقهي: 1/ 35، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: 10/ 356–357.

(18) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: 4/ 8– 9.

(19) المصدر نفسه: 4/ 9.

(20) الدر المختار: 5/ 623.

(21) الدر المختار: 5/ 624.

(22) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: 4/ 8– 12.

(23) الدر المختار: 5/ 624، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: 4/ 11.

(24) الفقه الإسلامي وأدلته: 6/ 387.

(25) ينظر الفقه الإسلامي وأدلته: 6/ 4374، 4375.

(26) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: 10/ 265، كشاف القناع عن متن الإقناع: 11/ 182، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر: 8/ 47– 5/ 77.

(27) الدر المختار: 5/ 624، الفتاوي الهندية: 4/ 204، حاشية الجمل على شرح المنهج: 3/ 381، حاشية الدسوقي: 3/ 309، كشاف القناع: 4/ 304.

(28) درر الحكام: 4/ 63، الأشباه والنظائر: 1/ 310، ينظر الفقه الإسلامي وأدلته: 6/ 437.

(29) حاشية اعانة الطالبين: 3/ 180، فتح الوهاب: 1/ 365، حاشية قليوبي وعميرة: 8/ 225، الشرح الكبير لابن قدامة: 6/ 256.

(30) الدر المختار: 5/ 42، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل: 15/ 175، الشرح الكبير للدردير: 378، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: 11/ 106 وما بعدها.

(31) الدر المختار: 4/ 176، كشاف القناع: 3/ 305، حاشية الدسوقي: 5/ 307، الفقه الإسلامي وأدلته: 6/ 4377، 4378.

(32) الدر المختار: 5/ 707، حاشية قليوبي وعميرة: 12/ 243-244، كشاف القناع: 10/ 402.

(33) حاشية الدسوقي: 4/ 99.

(34) الأنصاف للمرداوي: 10/ 226، الفقه الإسلامي وأدلته: 6/ 4379، 4380، 4381، 4382.

(35) درر الأحكام: 1/ 708، فتح القدير: 8/ 211، إعانة الطالبين: 3/ 405، الشرح الكبير لابن قدامه: 6/ 255.

(36) البحر الرائق: 7/ 296، بدائع الصنائع: 7/ 295، الفقه الإسلامي وأدلته: 6/ 4371.

(37) الشرح الكبير للدردير: 4/ 99، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 3/ 310.

(38) التيسير بشرح الجامع الصغير: 1/ 437، الفقه الإسلامي وأدلته: 6/ 4370-4369،

(39) بلغة السالك لأقرب المسالك: 4/ 39، الخرشي على مختصر سيدي خليل: 7/ 103، الشرح الكبير للدردير: 4/ 99، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 3/ 310.

(40) حاشية إعانة الطالبين: 4/ 231، الإقناع في فقه الشافعي: 1/ 106، فتح المعين بشرح قرة العين: 3/ 355، نهاية الزين في إرشاد المبتدئين: 1/ 267، فتح الوهاب بشرح منهاج الطلاب: 1/ 644، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار: 1/ 308.

(41) كشاف القناع على متن الإقناع: 4/ 304، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى: 5/ 199، الإنصاف للمرداوي: 8/ 274، المغني لابن قدامة: 7/ 196.

(42) رد المحتار: 3/ 328، فتح القدير لابن الهمام: 8/ 211، إعانة الطالبين: 4/ 26- 3/ 405، المجموع: 13/ 178، الشرح الكبير لابن قدامة: 6/ 255.

(43) صحيح البخاري: 10/ 57 رقم (2700)، فتح الباري لابن حجر: 7/ 461 رقم (2700).

(44) فتح القدير لابن الهمام: 8/ 211، إعانة الطالبين: 4/ 26- 3/ 405، المجموع: 13/ 178، الشرح الكبير لابن قدامة: 6/ 255.

(45) بلغة السالك لأقرب المسالك: 4/ 39، الخرشي على مختصر سيدي خليل: 7/ 103، الشرح الكبير للدردير: 4/ 99، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 3/ 310.

(46) الدر المختار: 5/ 707، حاشية قليوبي وعميرة: 12/ 243- 244، كشاف القناع: 10/ 402.

(47) الأنصاف للمرداوي: 10/ 226، الفقه الإسلامي وأدلته: 6/ 4379، 4380، 4381، 4382.

(48) حاشية الدسوقي: 4/ 99، كشاف القناع: 10/ 402.

(49) المبسوط: 20/ 141، فتح المعين لشرح قرة العين: 3/ 180.

(50) بدائع الصنائع: 6/ 12، الإنصاف للمرداوي: 5/ 237, 6/ 448، الفقه الإسلامي وأدلته: 6/ 4388.

(51) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: 3/ 68, المهذب في فقه الشافعي: 2/ 59, الحاوي الكبير في مذهب الشافعي وهو شرح مختصر المزني: 9/ 522، كشاف القناع: 4/ 313.

(52) بلغة السالك لأقرب المسالك: 4/ 39، الخرشي على مختصر سيدي خليل: 7/ 103، الشرح الكبير للدردير: 4/ 99، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 3/ 310.

(53) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: 3/ 68, حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 3/ 310، الحاوي الكبير في مذهب الشافعي وهو شرح مختصر المزني: 9/ 522, المهذب في فقه الشافعي: 2/ 59، كشاف القناع: 4/ 313، الفقه الإسلامي وأدلته: 6/ 4388، 4389.

المصادر

القران الكريم.

1. الأشباه والنظائر، زين العابدين بن محمد بن نجيم المصري، (ت969هـ)، مؤسسة حلب.
2. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد الشربيني الخطيب: دار الفكر، بيروت، 1415هـ، تح: مكتب البحوث والدراسات.

3. الإقناع في فقه الشافعي، الماوردي.
4. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تح: محمد حامد الفقي.
5. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني أبي بكر بن مسعود الحنفي (ت587هـ)، القاهرة، 1400هـ.
6. بلغة السالك لأقرب المسالك، أحمد الصاوي، ط1، بيروت، 1415هـ، تح: محمد عبد السلام شاهين.
7. التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني (ت816هـ)، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1405هـ، تح: إبراهيم الأبياري.
8. تهذيب اللغة، محمد بن احمد الأزهر بن طلحة الأزهري الهروي (ت370هـ).
9. التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرءوف المناوي، ط1، بيروت، 1410هـ، تح: د.محمد رضوان الداية.
10. التيسير بشرح الجامع الصغير، الإمام الحافظ زين الدين عبد الرءوف المناوي، ط3، الرياض، 1408هـ.
11. الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، ط3، بيروت، 1407هـ، تح: مصطفى ديب البغا.
12. الحاوي الكبير في مذهب الشافعي وهو شرح مختصر المزني، علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، ط1، بيروت، 1419هـ، تح: الشيخ علي محمد عوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.
13. حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، أبي بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي، بيروت.
14. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، بيروت: محمد عليش.
15. حاشية رد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر، بيروت.

16. حاشيتان، قليوبي: على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، دار الفكر، ط1، بيروت- لبنان، 1419هـ/ 1998م، تح: مكتب البحوث والدراسات.
17. حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج (لزكريا الأنصاري)، سليمان الجمل، دار الفكر، الطبعة: بلا، بيروت، بلا ت، تحقيق: بلا.
18. الخرشي على مختصر سيدي خليل، محمد الخرشي المالكي، بيروت.
19. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، بيروت، تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني.
20. الدر المختار شرح تنوير الإبصار، للمحقق محمد أمين الشهير بابن عابدين (ت1252هـ)، دار الفكر، لبنان.
21. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، بيروت.
22. سنن أبو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تح: محمد محي الدين عبد الحميد.
23. شرح الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن احمد شهاب الدين الزرقاني (ت1099هـ).
24. الشرح الكبير لابن قدامة، شمس الدين أبي الفرج محمد بن احمد بن قدامة المقدسي (ت672هـ)، دار الكتاب العربي.
25. الشرح الكبير للدردير، سيدي احمد الدردير، تحقيق محمد عليش، بيروت.
26. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، ط2، بيروت، 1414هـ، تح: شعيب الأرنئوط.
27. صفوة التفاسير، لمحمد علي الصابوني، ط5، بيروت.
28. العناية شرح الهداية، لسعد الله بن عيسى بن أمير خان سعدي جلبي (ت945هـ).
29. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لزين العابدين ابن نجيم المصري)، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، دار الكتب

العلمية، ط1، بيروت– لبنان، 1405هـ/ 1985م، تح: شرح مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي.

30. فتح القدير، لابن الهمام محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد كمال الدين (ت861هـ).
31. فتح المعين بشرح قرة العين، زين الدين بن عبد العزيز المليباري، بيروت.
32. فتح الوهاب بشرح منهاج الطلاب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحي، ط1، بيروت، 1418هـ.
33. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.
34. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار الفكر، 1411هـ/ 1991م.
35. الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، ط4، دمشق، 1418هـ.
36. القاموس الفقهي، لسعدي أبو حبيب، دمشق، ط2، دار الفكر.
37. القواعد لابن رجب، للعلامة أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن رجب.
38. الكافي في فقه أحمد بن حنبل، عبد الله بن قدامه المقدسي أبو محمد، بيروت.
39. الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، بيروت، 1419هـ، تح: عدنان درويش محمد.
40. كشاف القناع على متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، بيروت، 1410هـ، تح: هلال مصيلحي مصطفى هلال.
41. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي، دار الخير، ط1، دمشق، 1994م، تح: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان.
42. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، ط1، بيروت.
43. المبسوط، لمحمد بن احمد بن أبي سهل السرخسي (ت490هـ)، دار المعرفة، بيروت.
44. المجموع، احمد بن محمد بن احمد بن القاسم المحاملي (ت415هـ).

45. المحرر في الفقه على مذهب الأمام أحمد بن حنبل، عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية الحراني، ط2، الرياض، 1404هـ.

46. المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، ط1، بيروت، 1411هـ، تح: مصطفى عبد القادر عطا.

47. المغرب في ترتيب المعرب أبي الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز (ت610هـ)، ط2، حلب، 1979م، تح: محمود فاحوري وعبد الحميد مختار.

48. المغني في فقه الأمام أحمد بن حنبل الشيباني، لعبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسي أبو محمد، ط1، بيروت، 1405هـ.

49. المهذب في فقه الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، بيروت.

50. مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مصر.

51. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحيباني، دمشق.

52. معجم لغة الفقهاء، لمحمد روا قلعجي، دار النفائس، ط1، بيروت– لبنان.

53. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.

54. منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، محمد عليش، بيروت، 1409هـ.

55. مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، لمحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن حسين الرعيني (ت954هـ).

56. نهاية الزين في إرشاد المبتدئين، محمد بن عمر بن علي بن نووي الجاوي أبو عبد المعطي، دار الفكر، ط1، بيروت.

البكاء
دراسة فقهية

م. م.أسعد الطيف جاسم الفهداوي

م. م.بلال سعود جابر القيسي

كلية العلوم الإسلامية- الفلوجة

جامعة الأنبار

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين وبعد:

فإن للأعمال والتصرفات في حياة الإنسان ضوابطاً تضبط بها حتى تكونَ موافقة للشرع، ومتى فقدت هذه الضوابط كان العمل ممنوعا، ومن تلك الأعمال والتصرفات هو (بكاءُ الإنسان)، والحقيقة التي لا شك فيها أن البكاء آية من آيات الله عز وجل في النفس الإنسانية، مثله تمامًا مثل الحياة والموت والخلق، فهو القائل سبحانه: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضۡحَكَ وَأَبۡكَىٰ ﴿٤٣﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحۡيَا ﴿٤٤﴾ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰ ﴿٤٥﴾ ﴾[1]، فهو سبحانه الذي خلق البكاء وسبب دواعيه، وجعله ظاهرة- نفسية عامة ومشتركة لدى جميع البشر على اختلاف ألوانهم وأشكالهم وألسنتهم ومذاهبهم وبيئاتهم، فالبكاء لغة عالمية لا تختلف باختلاف الألسن أو الثقافات أو البيئات، فالجميع يبكون بنفس الطريقة ولنفس الأسباب غالبًا، فالخبراء النفسيون ينصحون بالبكاء، وأن نترك العنان للدموع تنهمر على الخد، عند تعرضنا لمواقف نفسية صعبة أو توتر عصبي شديد، فالدموع تجلب الراحة النفسية لأنها تساعد على إزالة التوتر النفسي والتخفيف من الضغط العصبي على الإنسان. لقد حاول ولا يزال عدد كبير من العلماء والباحثين دراسة سر البكاء والدموع ولذلك عمدوا إلى تصميم التجارب المختبرية، ووضعوا النظريات لمعرفة الفوارق بين الدموع التي يذرفها الإنسان حين تلم به مصيبة أو حين يطير من الفرح.

فمن المعروف أن حياتنا العصرية أصبحت مليئة بالتوتر النفسي والضغوط العاطفية المختلفة سواء في أجواء الأسرة أو العمل أو بسبب تفاعلات الإنسان مع ما يحدث حوله من أحداث وحروب ومآس بشرية والتي أصبح يشاهدها مباشرة من على شاشة التلفاز من خلال مئات القنوات الفضائية العالمية، وأن جسم الإنسان يتفاعل بردود أفعال مختلفة على هذه التوترات حيث يشارك فيها الجهاز العصبي المركزي ومجموعة الغدد الصماء التي تقوم بإفراز كثير من الهرمونات والمواد الكيميائية مثل هرمون الأدرينالين الذي يعمل على رفع الضغط الشرياني وزيادة في تسارع دقات القلب مما يؤثر سلبا على المريض المصاب بتصلب الشرايين والذبحة الصدرية وارتفاع الضغط.

فان الدراسات تقول إن كبت الإنسان لمشاعره السلبية يزيد من مخاطر هذه الانفعالات ومن ثم فان الأطباء ينصحون بتفريغ هذه الشحنات الخطرة ويدعون إلى التخلص منها بشتى الطرق كالبكاء أو التحدث إلى الأقرباء والأصدقاء وعن طريق اللجوء إلى الصلاة والرياضة والمطالعة، ويجب علينا أن ننسى نظرة المجتمع حول مسألة الدموع، فالبكاء ليس عيبا أو خطأ، ومع أهمية البكاء في حياة الإنسان إلا أن هذا الموضوع لا بد أن يضبط بضابط الشرع ولا يخرج عما أباحه الدين في طريقة التعبير عن المشاعر حتى لا يكون طريق للاعتراض على قضاء الله تعالى وقدره على ما يصيب الإنسان في الدنيا ولا يكون طريقا لتجديد الأحزان الماضية والمغالاة في البكاء كل سنة، ويقول الدكتور عائض القرني في كتابه لا تحزن: «إن ما مضى فات لأن تذكر الماضي والتفاعل معه واستحضاره، والحزن لمآسيه حمق وجنون، وقتل للإرادة وتبديد للحياة الحاضرة»[2]؛ لأن ذلك يدخل في الاعتراض على قدر الله تعالى على الإنسان، ولهذا كان هذا البحث وسيلة من الوسائل المشروعة وفق الضوابط التي حددها الشرع وهذا ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع، الذي أسميته (البكاء- دراسة فقهية) وقد اقتضى الموضوع أن تكون عناصره على النحو التالي:

المقدمة: نبذة عن الموضوع وأهميته وسبب اختياره.

المبحث الأول: تعريف البكاء والألفاظ ذات الصلة وأسبابه وفيه ثلاثة مطالب.

المبحث الثاني: الأحكام المتعلقة بالبكاء وفيه ستة مطالب.

المبحث الثالث: أثر البكاء على ترتب بعض الأحكام مع نماذج وفيه ثلاثة مطالب.

الخلاصة: وفيها خلاصة البحث ونتائجه.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول
تعريف البكاء والألفاظ ذات الصلة وأسبابه وفوائده

وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول- تعريف البكاء لغة واصطلاحا :

البكاء لغة: مَصْدَرُ بَكَى يَبْكِي بُكًى، وَبُكَاءً (ممدود ومقصور)، فالبكاء بالمدّ الصوت وبالقصر الدموع وخروجها. بَكيَ: بُكيّ: دمعت عيناه حزناً، يقال بَكيَ الميت عليه وله، والميت رثاه والتباكي: كثرة البكاء. وأبكاه: فعل به ما يوجب بُكاؤه[3]. ومنه قول الشاعر يبكي حمزة رضي الله عنهما:

بَكَتْ عَيْنِي وَحُقَّ لَهَا بُكَاهَا وَمَا يُغْنِي الْبُكَاءُ وَلاَ الْعَوِيلُ[4]

البكاء اصطلاحا: قال المناوي: بالمد سيلان الدمع عن حزن[5]. أجد أن تعريف المناوي قاصرا حيث إن من أسباب البكاء قد يكون غير الحزن كالخشية من الله تعالى أو شدة الفرح أو غير ذلك. إذن فالذي أراه أن البكاء هو سيلان الدمع عن حزن أو غيره.

المطلب الثاني- الألفاظ ذات الصلة :

1- **النياح:** النوح مصدر ناح ينوح نوحاً ويقال نائحة ذات نياحة، والنوائح اسم يقع على النساء يجتمعن في مناحة، يقال ناحت المرأة زوجها، والتناوح التقابل ومنه سميت النوائح لتقابلهن، والنوح صياح في المناحة[6]، وفي الاصطلاح اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف النياحة، فعرفها الحنفية بأنها: البكاء مع ندب الميت؛ أي تعديد محاسنه، وقيل: هي البكاء مع صوت[7]، وحاصل كلام علماء المالكية أن النياحة عندهم هي البكاء إذا اجتمع معه أحد أمرين: صراخ أو كلام مكروه[8]، وعرفها الحنابلة وبعض الشافعية بأنها رفع الصوت بالندب برنة أو بكلام مسجع[9].

2- **النحيب:** النحيب رفع الصوت (نحب) بالبكاء وقد نحب ينتحب بالكسر نحيباً. وفي المحكم: أشد البكاء كالنحيب وهو البكاء بصوت طويل ومدّ والنحيب شدة البكاء[10]، ومنه قوله تعالى ﴿فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ﴾[11].

3- **العويل:** اسم من أعوَل عليه إعوالا وهو البكاء والصراخ. والعويل رفع الصوت بالبكاء[12].

4- **الندب:** ندب الميت بكى عليه وعدد محاسنه وبابه نصر، والنادبة تندُبُ بالميت بحسن الثناء[13].

5- **الصياح والصراخ:** الصياحُ الصوت وقد صَاحَ يصيح صيحاً وصيحةً والصياح الصوت الشديد[14].

6- **العَبْرَةُ:** الدمعة، وقيل: هو أن ينهمل الدمع ولا يسمع البكاء، وقيل: هي الدمعة قبل أن تفيض، وقيل: هي تردد البكاء في الصدر، وقيل: هو الحزن بغير بكاء. والصحيح الأول، وفي المثل (لك ما أبكي ولا عَبْرَةَ لي) ويقال (بي) أي أبكي من أجلك ولا حزن بي في خاصة نفسي، والجمع عَبَراتٌ[15].

المطلب الثالث- أسباب البكاء وفوائده:

البكاء نعمة من الله، فيه تعبير صادق عن المشاعر الإنسانية فالطفل الصغير يبكي فنلبي حاجته وهنا البكاء أداة تعبير وحيدة تعوضه عن الكلام والحركة حتى يتمكن من التواصل مع الآخرين، أما بالنسبة للكبار فالأمر يختلف، فعندما نحزن نبكي، وعندما نفرح نبكي... فما هو سبب البكاء؟

من الناحية الطبية هو خروج ما تفرزه الغدد الدمعية إلى وسط العين ويصاحبه سيلان مائي بالأنف والبلعوم وتقلص للعضلات العينية مع قبض عضلات الوجه والبطن وارتفاع حجاب الحاجز، فالبكاء فائدة طبية- لأن البكاء يحدث نتيجة شحن العواطف بالانفعالات النفسية فتعمل على حث المراكز السمبثاوية* بالجهاز العصبي فترسل إشارات للغدد الدمعية بالتحضير والانقباض وارتخاء القنوات الدمعية فتندفع الدموع خارج الغدة للعين فتغسلها وتنقيها تماماً من اي ميكروبات أو إفرازات أخرى وبعض من هذه الدموع يصل للأنف عن طريق قناة توصل بينهم مما يساعد على تطهير الأنف ونزول السائل منها فالسائل الدمعي يحتوي على سائل نقي فيه بعض الأملاح والمواد التي تفرز من الغدد الدمعية لذا فهو ذو طعم مالح قليلاً مما يساعده على تعقيم العين والملتحمة[16].

أما من الناحية النفسية؛ فالبكاء المخرج الأفضل لكل التوترات النفسية والانفعالات، لأنه لو أخفى الإنسان هذه التغيرات النفسية والعصبية بداعي الرجولة والخوف من الضعف أمام الآخرين أو الشعور بالانهزامية، فهنا تكمن الخطورة، حيث سيعاني العقد والمشكلات

التي يزخر بها الطب النفسي، أو الجسدي حيث سيؤدي ذلك لارتفاع ضغط الدم المنتشر كثيراً هذه الأيام وربما لإظهار داء السكري إذا كانت عنده ميولاً أو تاريخاً أسرياً للسكري، كذلك حبس البكاء والمشاعر كثيراً ما يؤدي إلى تقرح بالمعدة وأمراض القولون العصبي ولهذا نجد أن النساء هن أكثر قدرة على البكاء بسبب الاختلاف الفسيولوجي والهرموني عن الرجال ولأن البكاء ربما يكون مظهراً مقبولاً من السيدة كتعبير عن الرقة أو الضعف أو الشفافية لهذا نجد أنهن اقل عرضة لكثير من الأمراض التي تنجم عن عدم البكاء، لذلك علينا ألا نحرم أنفسنا رجالاً ونساءً من البكاء إن طاب لنا ترطيباً للنفس وحرصاً على الصحة حتى ولو من وراء حجاب.

والبكاء بالنسبة للرجل والمرأة أسلم طريقة لتحسين الحالة الصحية وليس دليلا على الضعف أو عدم النضج، وهو أسلوب طبيعي لإزالة المواد الضارة من الجسم التي يفرزها عندما يكون الإنسان تعسا أو قلقا أو في حالة نفسية سيئة، والدموع تساعد على التخلص منها، ويقوم المخ بفرز مواد كيميائية للدموع مسكنة للآلام، وقد كشفت دراسة علمية حديثة أجراها فريق من الباحثين الأمريكيين من جامعة ماركويت بولاية ميتشيجان النقاب عن أن البكاء يساعد في إخراج السموم من الجسم، بالإضافة إلى أنها تخفف من الضغط النفسي والعصبي التي يتعرض لها الأفراد، لذا ينصح أخصائيو الطب النفسي بعدم التردد في البكاء وذرف الدموع وخاصة في المواقف أو الأحداث المحزنة والمؤلمة، ذلك أن الدموع تقوم بتنظيف وتطهير العيون من البكتيريا والجراثيم العالقة بها، ويساعد البكاء في التنفيس عن الشخص وإراحته، وتقليل التوتر الذي يشعر به وطرح السموم الناتجة عن التوترات العصبية والعاطفية والانفعالات النفسية الكثيرة ومشكلات الحياة اليومية(17).

وقد أظهرت دراسة أجراها الدكتور ويليام فري إخصائي جراحات العيون بمركز أبحاث العيون والدموع في مينِسوتا بالولايات المتحدة أن البكاء مفيد للصحة النفسية والعاطفية، وأنه من الخطأ أن نكبت رغبتنا في البكاء إذا واجهتنا ظروف تستدعي ذلك؛ فالدموع تلعب دورا حيويا ومهمًّا في التخفيف من التوتر النفسي الذي يمكن أن يتسبب في تفاقم بعض الأمراض مثل قرحة المعدة، وارتفاع ضغط الدم، والتهاب غشاء القولون المخاطي، وغيرها الكثير (18).

وذكر ابن القيم في كتابه زاد المعاد(19) أنواع البكاء:

أولا: بكاء الرحمة والرقة.

والثاني: بكاء الخوف والخشية.

والثالث: بكاء المحبة والشوق.

والرابع: بكاء الفرح والسرور.

والخامس: بكاء الجزع من ورود المؤلم وعدم احتماله.

والسادس: بكاء الحزن.

والسابع: بكاء الخور والضعف.

والثامن: بكاء النفاق وهو أن تدمع العين والقلب قاس فيظهر صاحبه الخشوع وهو من أقسى الناس قلباً.

والتاسع: البكاء المستعار والمستأجر عليه كبكاء النائحة بالأجرة فإنها كما قال عمر بن الخطاب: تبيع عبرتها وتبكي شجو غيرها.

والعاشر: بكاء الموافقة وهو أن يرى الرجل الناس يبكون لأمر ورد عليهم فيبكي معهم ولا يدري لأي شيء يبكون ولكن يراهم يبكون فيبكي.

ومن فوائد البكاء من خشية الله[20]:

❀ أنه يورث القلب رقة ولينا.

❀ أنه سمة من سمات الصالحين.

❀ أنه صفة من صفات الخاشعين الوجلين أهل الجنة.

❀ أنه طريق للفوز برضوان الله ومحبته.

عن عبد الله بن مسعود ﵁ قال: قال لي النبي ﷺ: «**اقرأ علي**»، قلت: يا رسول الله أأقرأ عليك وعليك أنزل؟ قال: «**نعم**». فقرأت سورة النساء حتى أتيت إلى هذه الآية ﴿ **فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾** ﴾[21] قال: «**حسبك الآن**». فالتفت إليه فإذا عيناه تذرفان[22].

المبحث الثاني
الأحكام المتعلقة بالبكاء

المطلب الأول- الحكم التكليفي للبكاء:

جواز البكاء المجرد عما لا يجوز من فعل اليد كشق الجيب واللطم ومن فعل اللسان كالصراخ ودعوى الويل والثبور ونحو ذلك، أن مجرد البكاء ودمع العين ليس بحرام ولا مكروها بل هو رحمة وفضيلة وإنما المحرم النوح والندب والبكاء المقرون بهما أو بأحدهما[23]، والله أعلم.

المطلب الثاني- البكاء من خشية الله:

البكاءُ فطرةٌ بشريّةٌ كما ذكر أهل التفسير، فقد قال القرطبي في تفسير قول الله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾ ﴾[24]. أي: قضى أسباب الضحك والبكاء، وقال عطاء بن أبي مسلم: يعني: أفرح وأحزن؛ لأن الفرح يجلب الضحك والحزن يجلب البكاء...[25].

وبما أن البكاء فعل غريزي لا يملك الإنسان دفعه غالباً فإنه مباح بشرط ألا يصاحبه ما يدلُّ على التسخُّط من قضاء الله وقدره، لقول النبي ﷺ: «**إنَّ اللهَ لا يُعذِّبُ بدمعِ العينِ ولا بحزنِ القلبِ، ولكن يُعَذِّبُ بهذا**- وأشار إلى لسانه- **أو يرحمُ**»[26].

قال الله تعالى: ﴿ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ۩ ﴿١٠٩﴾ ﴾[27]، وعن أبي أمامة رضي الله عنه، قال النبي ﷺ: «**ليس شيء أحب إلى الله تعالى من قطرتين وأثرين: قطرة دموع من خشية الله وقطرة تهرق في سبيل الله، وأما الأثران فأثر في سبيل الله وأثر في فريضة من فرائض الله**»[28].

وقال النبي ﷺ: «**لا يلج النار رجل بكى من خشية الله حتى يعود اللبن في الضرع**»[29].

عن النبي ﷺ قال: «**سبعة يظلهم الله في ظله إمام عادل وشاب نشأ في عبادة ربه ورجل قلبه معلق في المساجد ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال فقال إني أخاف الله رب العالمين ورجل تصدق بصدقه فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه**»[30].

وقال رسول الله ﷺ: «**عينان لا تمسهما النار، عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله**»[31].

عن عطاء بن السائب عن أبيه: عن عبد الله بن عمرو قال: انكسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام رسول الله ﷺ يصلي حتى لم يكد أن يركع ثم ركع حتى لم يكد أن يرفع رأسه ثم رفع رأسه فجعل يتضرع ويبكي ويقول: «**رب ألم تعدني أن لا تعذبهم وأنا فيهم ألم تعدني أن لا تعذبهم ونحن نستغفرك**» فلما صلى رسول الله ﷺ انجلت الشمس فقام فحمد الله وأثنى عليه وقال: «**إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله فإذا انكسفا فافزعوا إلى ذكر الله**»[32].

وقال عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: «**لأن أدمع من خشية الله أحب إلي من أن أتصدق بألف دينار!**»[33].

عن العرباض بن سارية ﷺ قال: «وعظنا رسول الله ﷺ موعظة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب...»[34].

وكان الضحاك بن مزاحم إذا أمسى بكى فيقال له ما يبكيك؟ فيقول: لا أدري ماذا صعد اليوم من عملي!![35].

وقال ثابت البناني: كنا نتبع الجنازة فما نرى إلا متقنعا باكيا أو متقنعا متفكرا[36].

وقال كعب الأحبار: لئن أبكي من خشية الله فتسيل دموعي على وجنتي أحب إليَّ من أن أتصدق بوزني ذهبا[37].

وقال قتادة: كان العلاء بن زياد إذا أراد أن يقرأ القرآن ليعظ الناس بكى وإذا أوصى أجهش بالبكاء[38].

وقال الذهبي: كان ابن المنكدر إذا بكى مسح وجهه ولحيته من دموعه ويقول: بلغني أن النار لا تأكل موضعا مسته الدموع[39].

وعن يحيى بن بكير، قال: سألت الحسن بن صالح أن يصف لنا غسل الميت فما قدرت عليه من البكاء[40].

وعن محمد بن المبارك، قال: كان سعيد بن عبد العزيز إذا فاتته صلاة الجماعة بكى[41].

وقال معاوية بن قرة: من يدلني على رجل بكاء بالليل بسام بالنهار؟[42].

وقال بكر بن عبد الله المزني: من مثلك يا ابن آدم خلي بينك وبين المحراب، تدخل منه إذا شئت وتناجي ربك، ليس بينك وبينه حجاب ولا ترجمان، إنما طيب المؤمن الماء المالح هذه الدموع فأين من يتطيبون بها؟[43].

عن أبي هريرة ﷺ: أن رجلا شكا إلى رسول الله ﷺ قسوة قلبه فقال: **إن أحببت أن يلين قلبك فامسح رأس اليتيم وأطعم المسكين**[44].

وخلاصة القول في ذلك أن يعلم الإنسان نفسه البكاء من خشية الله وعند سماع الموعظة والذكر والتذكرة وعند محاسبته لنفسه أو غير ذلك، والأصل في البكاء أن يكون في الوحدة وفي الخلوات، ولكن إذا كان المرء بين الناس وغلبه البكاء فلا شيء في ذلك أبدا إذا اطمأن من نفسه الصدق والإخلاص بل إن ذلك كان دأب الصالحين.

المطلب الثالث- البكاء في الصلاة:

مسألة البكاء في الصلاة للعلماء في ذلك تفصيل:

مذهب الحنفية: قالوا تفسد الصلاة إذا ارتفع بكاؤه لمصيبة بلغته، وإن كان سببه ذكر الجنة أو النار فإنه لا يفسدها؛ لأنه يدل على زيادة الخشوع، وهو المقصود في الصلاة، فكان في معنى التسبيح أو الدعاء[45]، وروي عن أبي يوسف أنه قال: إذا قال: آه لا تفسد صلاته وإن كان من وجع أو مصيبة وإذا قال: أوه تفسد صلاته لأن الأول ليس من قبيل الكلام بل هو بسبب التنحنح والتنفس والثاني من قبيل الكلام[46]، ويدل على هذا «كان رسول الله ﷺ: يصلي وفي صدره أزيز كأزيز الرحى من البكاء»[47].

مذهب المالكية: لا تبطل الصلاة بالأنين والتأوه والبكاء إن كان لوجع ما لم يكثر، أما بكاء التخشع فلا يبطل قليله ولا كثيره. وأما البكاء لغير وجع وتخشع فحكمه حكم الكلام يبطل عمده وإن قل وسهوه إن كثر، أما البكاء (بلا صوت) فلا يبطل الصلاة إلا إذا كثر[48].

مذهب الشافعية: البكاء اذا ظهر به حرفان مبطل للصلاة، وإلا فلا تبطل، وسواء كان البكاء للدنيا وللآخرة[49].

مذهب الحنابلة: تبطل الصلاة بالنحيب (هو رفع الصوت بالبكاء) اذا بان منه حرفان، لا من خشية الله[50]، لأنه من جنس كلام الآدميين لكن إذا غلب صاحبه لم يضره

لكونه غير داخل في وسعه أو يغلبه البكاء فلا تفسد صلاته في المنصوص عنه في من غلبه البكاء، وقد كان عمر بن الخطاب ﷺ يبكي حتى يسمع له نشيج[51]، قال ابن تيمية: «فأما ما يغلب عليه المصلي من عطاس وبكاء وتأوه فالصحيح عند جمهور العلماء أنه لا يبطل وهو منصوص أحمد وغيره»[52]. والدليل على أنها لا تبطل الصلاة: أنها إذا غلبت تكون غير داخلة في وسع الإنسان إذ لا يمكنه دفعها، ويقول الله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[53].

مناقشة المسالة– ورد في هذه الباب آثار منها:

1– عن عبد الله بن الشخير عن أبيه قال: دخلت على النبي ﷺ المسجد وهو قائم يصلي وبصدره أزيز كأزيز المرجل[54].

2–وقال علي ﷺ: ما كان فينا فارس يوم بدر غير المقداد بن الأسود، ولقد رأيتنا وما فينا قائم إلا رسول الله ﷺ تحت شجرة يصلي ويبكي حتى أصبح[55].

3–وعن عائشة رضي الله عنها في حديث مرض رسول الله ﷺ الذي توفي فيه أن رسول الله ﷺ قال: «**مروا أبا بكر أن يصلي بالناس**»، قالت عائشة: يا رسول الله إن أبا بكر رجل رقيق لا يملك دمعه وإنه إذا قرأ القرآن بكى، قالت: وما قلت ذلك إلا كراهية أن يتأثم الناس بأبي بكر[56].

4–وقال عبد الله بن شداد سمعت نشيج عمر وأنا في آخر الصفوف يقرأ[57]: ﴿ قَالَ إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[58].

ووجه الاستدلال: في تقديم الرسول ﷺ أبا بكر في الصلاة بالناس مع أنه أخبر أنه إذا قرأ غلبه البكاء دليل على الجواز، وفي رفع عمر ﷺ صوته بالبكاء رد على القائلين بأن البكاء في الصلاة مبطل لها إن ظهر منه حرفان سواء أكان من خشية الله أم لا، وقولهم إن البكاء إن ظهر منه حرفان يكون كلاما غير مسلم فالبكاء شيء والكلام شيء آخر. قال الشوكاني: في الحديث دليل على أن البكاء لا يبطل الصلاة، سواء ظهر منه حرفان أم لا[59].

المطلب الرابع– البكاء عند قراءة القرآن:

قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٣﴾ ﴾[60]، وصف الله تعالى أحوال أهل المعرفة عند سماع ذكره وتلاوة كتابه ومن لم يكن كذلك فليس على هديهم ولا على طريقتهم، وقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾[61]، هذه حالة العارفين بالله الخائفين من سطوته وعقوبته[62].

وقال تعالى: ﴿ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ۩ ﴿١٠٩﴾ ﴾[63]. أي: يقعون على الوجوه يبكون، فالبكاء مستحب عند قراءة القرآن[64]. (وَيَزِيدُهُمْ) نزول القرآن (خُشُوعًا) خضوعا لربهم، قال القرطبي- رحمه الله-: «قوله تعالى: (ويخرون للأذقان يبكون) هذه مبالغة في وصفهم ومدح لهم وحق لكل من توسم بالعلم وحصل منه شيئا أن يجري إلى هذه المرتبة فيخشع عند استماع القرآن ويخضع ويذل قال وفي الآية دليل على جواز البكاء في الصلاة من خوف الله تعالى أو على معصيته في دين الله وأن ذلك لا يقطعها ولا يضرها»[65]. نظيره قوله تعالى: ﴿ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۩ ﴿٥٨﴾ ﴾[66].

جاء في الكتاب والسنة ما يدل على أن من شأن تالي القرآن الكريم أن يخشع عند تلاوته ويرق قلبه، فإن الله- تعالى- قد أخبر أن هذا القرآن الكريم لو أنزل على جبل وهو حجر أصم لخشع منه فكيف بابن آدم وهو يعقل معانيه؟ يقول الله- تعالى-: ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا ﴾[67]. جاء في السنة الحث على البكاء عند تلاوة القرآن ما رواه سعد بن أبي وقاص ﷺ، قال: «سمعت رسول الله ﷺ، يقول: إن هذا القرآن نزل بحزن فإذا قرأتموه فابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا، وتغنوا به فمن لم يتغن به فليس منا»[68]. وكان من شأن النبي ﷺ أن يبكي عند تلاوة القرآن الكريم وتسيل دموعه كما ثبت ذلك بالسنة.

وعن عمر بن الخطاب ﷺ: أنه صلى بالجماعة الصبح فقرأ سورة يوسف فبكى حتى سالت دموعه على ترقوته[69].

قال أبو حامد الغزالي- رحمه الله-: «البكاء مستحب مع القراءة»، وعندها قال: وطريقة تحصيله أن يحضر في قلبه الحزن بأن يتأمل تقصيره في ذلك، فإن لم يحضره حزن وبكاء كما يحضر الخواص، فليبك على فقد ذلك فإنه من أعظم المصائب[70].

أما الغشي والصيحات عند سماع الآيات فقد أنكر بعض العلماء ما يحدث من الصعق والصياح والغشي عند سماع الآيات وذكر القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا ﴾[71]. أن ابن عمر ﷺ مر برجل من أهل القرآن ساقطا فقال: ما بال هذا؟ قالوا: إنه قرئ عليه القرآن وسمع ذكر الله فسقط فقال ابن عمر إنا لنخشى الله وما نسقط ثم قال: إن الشيطان يدخل في جوف أحدهم ما كان هذا صنيع أصحاب رسول الله ﷺ[72]. وقال النووي: كان أحمد بن أبي الحواري وهو ريحانة الشام كما قال أبو القاسم بن جنيد– رحمه الله– إذا قرئ عليه القرآن يصيح ويصعق قال ابن أبي داود وكان القاسم بن عثمان الجوني– رحمه الله– ينكر على ابن الحواري... قال وكذلك أنكره أبو الجوزاء وقيس بن جبير وغيرهم قلت– أي النووي– والصواب عدم الإنكار إلا من عرف أنه يفعله تصنعا والله أعلم[73]، وقال ابن تيمية– رحمه الله–: وما يحصل عند السماع والذكر المشروع من وجل القلب ودمع العين واقشعرار الجسوم فهذا أفضل الأحوال التي نطق بها الكتاب والسنة أما الاضطراب الشديد والغشي والموت والصيحات فهذا إن كان صاحبه مغلوبا عليه لم يلم عليه كما قد يكون في التابعين ومن بعدهم فإن منشأه قوة الوارد على القلب مع ضعف القلب والقوة والتمكن أفضل كما هو حال النبي ﷺ وأصحابه[74]. وقال فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين– رحمه الله–: «والأصوات التي تسمع أحيانا من بعض الناس هي بغير اختيارهم فيما يظهر وقد قال العلماء– رحمهم الله–: إن الإنسان إذا بكى من خشية الله فإن صلاته لا تبطل ولو بان من ذلك حرفان فأكثر لأن هذا أمر لا يمكن لإنسان أن يتحكم فيه ولا يمكن أن نقول للناس لا تخشعوا في الصلاة ولا تبكوا»[75].

المطلب الخامس- البكاء على الميت:

فإن البكاء بلا صوت جائز اتفاقاً قبل الموت وبعده فيرى الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة أنه جائز، واشترط المالكية عدم الاجتماع للبكاء، وإلا كره(76)، وقد فعله النبي صلى الله عليه وسلم ووصفه بأنه رحمة لما روى جابر: ان رسول الله ﷺ قال: «**إبراهيم إنا لا نغني عنك من الله شيئا وذرفت عينه فقال له عبد الرحمن تبكي يا رسول الله أو لم تنه عن البكاء قال إنما نهيت عن النوح**»(77). وورد في الصحيحين: «كان ابن لبعض بنات النبي ﷺ يقضي فأرسلت إليه أن يأتيها فأرسل: **إن لله ما أخذ وله ما أعطى وكل إلى أجل مسمى فلتصبر ولتحتسب**»، فأرسلت إليه فأقسمت عليه فقام رسول الله ﷺ وقمت معه ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وعبادة بن الصامت فلما دخلنا ناولوا رسول الله ﷺ الصبي ونفسه تقلقل في صدره حسبته قال كأنها شنة(78) فبكى رسول الله ﷺ فقال سعد بن عبادة أتبكي؟ فقال «**إنما يرحم الله من عباده الرحماء**»(79).

عن عائشة أن النبي ﷺ لما مات عثمان بن مظعون كشف الثوب عن وجهه وقبله بين عينيه وبكى بكاء طويلا ثم قال طوبى لك يا عثمان لم تلبسك الدنيا ولم تلبسها(80).

أما المحرم من البكاء فهو النوح والندب أو البكاء المقرون بهما أو بأحدهما، كما في الحديث: «**إن الله لا يعذب بدمع العين ولا بحزن القلب، ولكن يعذب بهذا أو يرحم، وأشار إلى لسانه**»(81).

أما أن الميت يعذب ببكاء أهله فقد اختلف الفقهاء في ذلك إلى:

الرأي الأول: رأى الجمهور أن الميت يعذب إذا أوصى أن يبكى عليه ويناح بعد موته(82)، وذلك جمعاً بين الأحاديث التي رواها عمر وابنه عبد الله رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**إن الميت يعذب في قبره ببكاء أهله عليه**»(83).

قال النووي رحمه الله: «وأجمعوا كلهم على اختلاف مذاهبهم على أن المراد بالبكاء- أي البكاء الذي يعذب عليه- البكاء بصوت ونياحة، لا مجرد دمع العين»(84).

الرأي الثاني: أن الميت يعذب في قبره بسبب نياحة أهله عليه، وقد صح هذا القول عن عمر بن الخطاب وابنه عبد الله والمغيرة بن شعبة وعمران بن الحصين ﷺ(85). لما رواه عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما– أنه قال لعمرو بن عثمان: ألا تنهى عن البكاء(86)، فإن رسول الله ﷺ قال: إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه(87).

ومنهم من يرى أن التعذيب خاص بالكافر دون المؤمن. وهو قول عائشة وابن عباس، ﷺ[88].

وإنكار عائشة رضي الله عنها أن يكون النبي ﷺ قال هذا محتجه بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[89]، وأن النبي ﷺ إنما مر على يهودية يبكي عليها أهلها فقال: «**إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها**» قالت عائشة رضي الله عنها: «تعذب بكفرها لا بسبب البكاء»[90].

وقال ابن عبد البر رحمه الله: «وقوله ﷺ: **(فإذا وجب فلا تبكين باكية)** يعني بالوجوب الموت، فإن المعنى والله أعلم أن الصياح والنياح لا يجوز شيء منه بعد الموت، وأما دمع العين وحزن القلب، فالسنة ثابتة بإباحته وعليه جماعة العلماء»[91].

الواجب على المسلم في هذه الأمور الصبر والاحتساب, وعدم النياحة, وعدم شق الثوب, ولطم الخد, ونحو ذلك كما يفعل هذه الأيام لقول الرسول ﷺ: «**ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية**»[92]، ولقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: «**أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن: الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة**»[93].

المطلب السادس- البكاء عند زيارة المقابر:

البكاء عند زيارة القبر جائز بدليل ما رواه أبو هريرة قال: «زار النبي ﷺ قبر أمه فبكى وأبكى من حوله...»[94].

عن ابن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ «**نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإن في زيارتها تذكرة**»[95] وفي رواية لأحمد «**ترق القلب وتدمع العين وتذكر الآخرة**»[96].

المبحث الثالث
أثر البكاء على ترتب بعض الأحكام

المطلب الأول- أثر بكاء المولود:

إذا بكى المولود عند ولادته بأن استهل صارخا، والاستهلال رفع الصوت بالبكاء فإن ذلك يدل على تحقق حياته، سواء انفصل بالكلية كما عند الشافعية أم لم ينفصل كما عند الحنفية، فإن لم يبك ولم توجد منه علامة تدل على الحياة فلا يحكم بحياته، فإن بدا منه ما يدل على حياته، كالبكاء والصراخ ونحو ذلك، فإنه يعطى حكم الأحياء، ويترتب على ذلك بعض الأحكام منها تسمية المولود، والإرث ويقتص من قاتله عمدا، ويستحق مواليه الدية في غير العمد فإن مات بعد تحقق حياته فإنه يغسل ويصلى عليه(97).

المطلب الثاني- أثر بكاء البكر عند الاستئذان لتزويجها:

أما بكاء البكر عند الاستئذان لتزويجها فقد اختلف الفقهاء في حكمه هل يعد إذنا أم لا؟

الرأي الأول: فالحنفية والشافعية يقولون: إن كان البكاء بلا صوت فيدل على الرضا، وإن كان بصوت فلا يدل على الرضا(98)، وجاء في روضة الطالبين: «إلا إذا بكت مع الصياح وضرب الخد فلا يكون رضى»(99).

الرأي الثاني: والمالكية يقولون: إن بكاء البكر غير المجبرة، وهي التي يزوجها غير الأب من الأولياء، يعد رضا؛ لاحتمال أن هذا البكاء إنما هو لفقد الأب مثلا، فإن علم أنه للمنع من الزواج لم يكن رضى(100).

الرأي الثالث: الحنابلة يقولون: إن البكاء إذن في النكاح، لما روى أبو هريرة قال رسول الله ﷺ: «**تستأمر اليتيمة فإذا بكت أو سكتت فهو رضاها، وإن أبت فلا جواز عليها**»(101)، ولأنها غير ناطقة بالامتناع مع سماع الاستئذان، فكان ذلك إذنا منها كالصمات. والبكاء يدل على فرط الحياء لا الكراهة. ولو كرهت لامتنعت، فإنها لا تستحي من الامتناع(102).

المطلب الثالث- نماذج من بكاء الأنبياء والرسول والصحابة وسلف الأمة :

بكاء الأنبياء:

قال تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنۡ حَمَلۡنَا مَعَ نُوحٖ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡرَـٰٓءِيلَ وَمِمَّنۡ هَدَيۡنَا وَٱجۡتَبَيۡنَآۚ إِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُ ٱلرَّحۡمَٰنِ خَرُّواْۤ سُجَّدٗاۤ وَبُكِيّٗا ۩ ﴿٥٨﴾ ﴾[103].

بكاء النبي ﷺ:

كان بكاؤه ﷺ من جنس ضحكه لم يكن بشهيق ورفع صوت كما لم يكن ضحكه بقهقهة، ولكن كانت تدمع عيناه حتى تهملا ويسمع لصدره أزيز وكان بكاؤه تارة رحمة للميت وتارة خوفا على أمته وشفقة عليها وتارة من خشية الله وتارة عند سماع القرآن وهو بكاء اشتياق ومحبة وإجلال مصاحب للخوف والخشية[104].

عَن ابن مَسعودٍ ﷺ قال: قال لي النبي ﷺ: «**اقرأ علي**». قلت يا رسول الله أأقرأ عليك وعليك أنزل؟ قال «**نعم**». فقرأت سورة النساء حتى أتيت إلى هذه الآية ﴿ **فَكَيۡفَ إِذَا جِئۡنَا مِن كُلِّ أُمَّةِۭ بِشَهِيدٖ وَجِئۡنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدٗا** ﴿٤١﴾ ﴾[105]. قال «**حسبك الآن**». فالتفت إليه فإذا عيناه تذرفان[106].

قال ابن بطال: وإنما بكى ﷺ عند هذا لأنه مثل لنفسه أهوال يوم القيامة، وشدة الحال الداعية له إلى شهادته لأمته بتصديقه والإيمان به، وسؤاله الشفاعة لهم ليريحهم من طول الموقف، وأهواله، وهذا أمر يحق له طول البكاء والحزن[107].

عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه ﷺ قال: دخلت على النبي ﷺ المسجد وهو قائم يصلي وبصدره أزيز كأزيز المرجل[108].

عن عبيد بن عمير رحمه الله: «أنه قال لعائشة- رضي الله عنها-: أخبرينا بأعجب شيء رأيته من رسول الله ﷺ؟ قال: فسكتت ثم قالت: لما كانت ليلة من الليالي، قال: **يا عائشة ذريني أتعبد الليلة لربي**، قلت: والله إني أحب قُربك، وأحب ما يسرك، قالت: فقام فتطهر، ثم قام يصلي، قالت: فلم يزل يبكي، حتى بل حِجرهُ! قالت: وكان جالساً فلم يزل يبكي ﷺ حتى بل لحيته! قالت: ثم بكى حتى بل الأرض! فجاء بلال يؤذنه بالصلاة، فلما رآه يبكي، قال: يا رسول الله تبكي، وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟! قال:

أفلا أكون عبداً شكورا؟! لقد أنزلت علي الليلة آية، ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها! ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ**﴾[190] الآية كلها»[109].

عن أنس رضي الله عنه قال: شهدنا بنت رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ جالس على القبر فرأيت عينيه تدمعان، فقال: هل فيكم من أحد لم يقارف الليلة؟ فقال أبو طلحة: أنا، قال: فانزل في قبرها، فنزل في قبرها فقبرها[110].

وقال عيسى عليه السلام: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾[111]، فرفع يديه وقال: **اللهم أمتي أمتي**، وبكى فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد- وربك أعلم- فسله ما يبكيك فأتاه جبريل عليه الصلاة والسلام فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال- وهو أعلم- فقال الله يا جبريل اذهب إلى محمد فقل إنا سنرضيك في أمتك ولا نسوؤك[112].

بكاء الصحابة:

عن أنس رضي الله عنه قال: خطب رسول الله ﷺ خطبة ما سمعت مثلها قط فقال: «**لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيراً**»، فغطى أصحاب رسول الله ﷺ وجوههم ولهم خنين، وفي رواية: بلَغَ رسول الله ﷺ عن أصحابه شيء فخطب فقال: «**عرضت عليَّ الجنة والنار فلم أر كاليوم من الخير والشر ولو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيراً**» فما أتى على أصحاب رسول الله ﷺ يوم أشد منه غطوا رؤوسهم ولهم خنين[113].

وكان أبو بكر رضي الله عنه رجلا بكّاءاً، لا يملك عينيه إذا قرأ القرآن[114].

وعن أبي سفيان عن أشياخه قال: قدم سعد على سلمان يعوده، قال: فبكى، فقال سعد: ما يبكيك يا أبا عبد الله؟ توفي رسول الله ﷺ وهو عنك راض وترد عليه الحوض وتلقى أصحابك، فقال: ما أبكي جزعا من الموت ولا حرصا على الدنيا ولكن رسول الله ﷺ عهد إلينا عهداً قال: «**لتكن بلغة أحدكم من الدنيا كزاد الراكب**» وحولي هذه الأساود قال وإنما حوله إجانة وجفنة ومطهرة فقال: يا سعد اذكر الله عند همك إذا هممت وعند يديك إذا قسمت وعند حكمك إذا حكمت[115].

وعن هانئ مولى عثمان رضي الله عنه قال: كان عثمان إذا وقف على قبر؛ بكى حتى تبتل لحيته! فقيل له: تذكر الجنة والنار فلا تبكي، وتبكي من هذا؟! فقال إن رسول الله ﷺ قال: «**إن القبر أول منزل من منازل الآخرة، فإن نجا منه، فما بعده أيسر منه، وإن لم ينج**

منـه؛ فمـا بعده أشد منـه!» قال: وقـال رسـول الله ﷺ: «**مـا رأيت منظراً قط إلاّ القبر أفظـع منـه!**»[116].

وبكـى معـاذ ﷺ بكـاء شـديدا فقيـل لـه مـا يبكيـك؟ قـال: لأن الله عـز وجـل قـبض قبضتين واحدة في الجنة والأخرى في النار، فأنا لا أدري من أي الفريقين أكون[117].

وبكـى الحسن فقيل لـه: مـا يبكيك؟ قال: أخـاف أن يطرحنـي الله غداً فـي النـار ولا يبالي[118].

وعن تميم الداري ﷺ أنه قرأ هذه الآية: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[119] فجعل يرددها إلى الصباح ويبكي[120].

وكـان حذيفة ﷺ يبكـي بكـاءً شـديداً، فقيـل لـه: مـا بكـاؤك؟ فقـال: لا أدري علـى مـا أقدم، أعلى رضا أم على سخط؟[121].

وقـال سـعد بـن الأخـرم: كنـت أمشـي مـع ابـن مسـعود فمَّـر بالحدَّادين وقـد أخرجـوا حديداً من النار فقام ينظر إلى الحديد المذاب ويبكي، وما هذا البكاء إلا لعلمهم بأن الأمر جد والحساب قادم ولا يغادر صغيره ولا كبيره إلا أحصاها[122].

وخطب أبو موسى الأشعري رضـي الله عنـه مرة النـاس بالبصـرة: فـذكر فـي خطبتـه النار، فبكى حتى سقطت دموعه على المنبر! وبكى الناس يومئذ بكاءً شديداً[123].

وقـرأ ابـن عمـر رضـي الله عنهمـا: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١﴾[124]. فلمـا بلـغ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٦﴾[125] بكى حتى خرَّ وامتنع عن قراءة ما بعده[126].

عـن نـافع قـال: كـان ابـن عمـر إذا قـرأ ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾[127] بكى حتى يغلبه البكاء[128].

قال ابن مسعود ﷺ: ما كان بين إسلامنا وبين أن عاتبنا الله بهذه الآيـة إلا أربـع سنين[129].

وقـال مسـروق رحمـه الله: «قـرأت علـى عائشـة هـذه الآيـات: ﴿فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ ۝٢٧﴾[130] فبكت، وقالت: ربِّ مُنَّ وقني عذاب السموم»[131].

بكى أبو هريرة ﷺ في مرضه، فقيل له: ما يبكيك؟! فقال: «أما إني لا أبكي على دنياكم هذه، ولكن أبكي على بُعد سفري، وقلة زادي، وإني أمسيت في صعود على جنة أو نار، لا أدري إلى أيتهما يؤخذ بي!!»[132].

كان عبد الله بن رواحة ﷺ واضعاً رأسه في حجر امرأته فبكى فبكت امرأته فقال ما يبكيك فقالت رأيتك تبكي فبكيت قال إني ذكرت قول الله عز وجل ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾ ﴾[133] فلا أدري أأنجو منه أم لا[134].

اشتكى سلمان الفارسي فعاده سعد بن أبي وقاص فرآه يبكي فقال له سعد: ما يبكيك يا أخي أليس قد صحبت رسول الله ﷺ؟ أليس؟ أليس؟ قال سلمان: ما أبكي واحدة من اثنتين ما أبكي ضنّاً للدنيا ولا كراهية للآخرة، ولكن رسول الله ﷺ عهد إليَّ عهداً فما أراني إلا قد تعديت! قال: وما عهد إليك؟ قال: عهد إليَّ أنه يكفي أحدكم مثل زاد الراكب ولا أراني إلا قد تعديت، وأما أنت يا سعد فاتق الله عند حكمك إذا حكمت، وعند قسمك إذا قسمت، وعند همك إذا هممت. قال ثابت: فبلغني أنه ما ترك إلا بضعة وعشرين درهما من نفقة كانت عنده[135]. عن أنس بن مالك أن نبي الله ﷺ قال لأبيٍّ بن كعب إن الله أمرني أن أقرئك القرآن قال آلله سماني لك؟ قال: نعم، قال: وقد ذُكرت عند رب العالمين؟ قال: نعم، فذرفت عيناه– وفي رواية: فجعل أبيٌّ يبكي[136].

بكاء السلف الصالح:

وهذا إسماعيل بن زكريا يروي حال حبيب بن محمد– وكان جارا له– يقول: كنت إذا أمسيت سمعت بكاءه وإذا أصبحت سمعت بكاءه، فأتيت أهله، فقلت ما شأنه؟ يبكي إذا أمسى، ويبكي إذا أصبح؟! قال: فقالت لي: يخاف والله إذا أمسى أن لا يصبح وإذا أصبح أن لا يمسي[137].

وحين عوتب يزيد الرقاشي على كثرة بكائه، وقيل له: لو كانت النار خُلِقتْ لك ما زدت على هذا؟! قال: وهل خلقت النار إلا لي ولأصحابي ولإخواننا من الجن والإنس؟؟[138].

وحين سئل عطاء السليمي: ما هذا الحزن قال: ويحك، الموت في عنقي، والقبر بيتي، وفي القيامة موقفي وعلى جسر جهنم طريقي لا أدري ما يُصنَع بي[139].

وانتبه الحسن ليلة فبكى، فضج أهل الدار بالبكاء، فسألوه عن حاله فقال: ذكرت ذنباً لي فبكيت[140].

وحدث من شهد عمر بن عبد العزيز وهو أمير على المدينة: أن رجلاً قرأ عنده: ﴿وَإِذَآ أُلۡقُواْ مِنۡهَا مَكَانٗا ضَيِّقٗا مُّقَرَّنِينَ دَعَوۡاْ هُنَالِكَ ثُبُورٗا ﴾[141] فبكى حتى غلبه البكاء، وعلا نشيجه! فقام من مجلسه، فدخل بيته، وتفرَّق الناس[142].

وقال خالد بن الصقر السدوسي: كان أبي خاصاً لسفيان الثوري، قال أبي: فاستأذنت على سفيان في نحر الظهر، فأذنت لي امرأة، فدخلت عليه وهو يقول: ﴿أَمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّا لَا نَسۡمَعُ سِرَّهُمۡ وَنَجۡوَىٰهُم﴾[143] ثم يقول: بلى يا ربّ! بلى يا ربّ! وينتحب، وينظر إلى سقف البيت ودموعه تسيل، فمكثت جالساً ما شاء الله، ثم أقبل إليّ، فجلس معي. فقال: منذ كم أنت ها هنا! ما شعرت بمكانك![144].

فائدة: قال تعالى في ذكر قصة يوسف عليه السلام ﴿وَجَآءُوٓ أَبَاهُمۡ عِشَآءٗ يَبۡكُونَ ﴾[145]. قال العلماء في تفسير الآية: هذه الآية دليل على أن بكاء المرء لا يدل على صدق مقاله لاحتمال أن يكون تصنعا فمن الخلق من يقدر على ذلك ومنهم من لا يقدر[146]، وقد قيل: إن الدمع المصنوع لا يخفى كما قال حكيم:

«إذا اشتبكت دموع في خدود   تبين من بكى ممن تباكى»[147]

الخلاصة

يتلخص مضمون البحث في ما يأتي:

1- تعرفنا في هذه الجولة على معنى البكاء لغة واصطلاحا والألفاظ ذات الصلة.

2- وإن البكاء مهم وضروري في حياة الإنسان لأنه نعمة من الله سبحانه وتعالى على البشر.

3- إن حزن الإنسان عند موت أحبته وبكائه عليهم، مسألة نفسية ومن مستلزمات العاطفة البشرية، وهما من مقتضيات الرحمة والشفقة الإنسانية المتأصلة في النفوس السليمة.

4- وكذلك عرفنا أهميته بالنسبة للعين حيث يعمل البكاء على تصفية العين من الميكروبات والمواد الضارة التي تعلق بها.

5-ومن النتائج الأخرى أن كل تصرف يصدر من الإنسان لابد ان يكون مضبوطا بضابط الشرع لأنه يتعلق بإيمان المسلم بقضاء الله وقدره.

6-وكذلك عدم تجديد وذكر الأحزان والمآسي من تاريخ الماضي لأن ما فات مضى إلا من باب الاتعاظ والاعتبار في المستقبل.

7-وقد ثبت جواز البكاء من القرآن والسنة وفعل سلف الأمة المجرد عما لا يجوز من فعل اليد كشق الجيب واللطم ومن فعل اللسان كالصراخ ودعوى الويل والثبور ونحو ذلك.

8-وإن أثر البكاء من خشية الله أمر مطلوب شرعا ومرغوب فيه أما في الصلاة فقد تبين لنا أن النبي ﷺ كان يصلي وهو له أزيز من البكاء وفي الحديث دليل على أن البكاء لا يبطل الصلاة سواء ظهر منه حرفان أم لا، وقد قيل إن كان البكاء من خشية الله لم يبطل وإلا فلا، أما البكاء عند قراءة القرآن فمستحب، وهذه حال العارفين والخائفين من سطوته وعقوبته، اما البكاء على الميت فقد ثبت جوازه إذا كان بلا صوت أو نوح أو ندب، والراجح ما ذهب إليه الجمهور أن الميت يعذب إذا أوصى أن يبكى عليه بعد موته بكاء بصوت ونياحة، لا مجرد دمع العين، أما البكاء عند المقابر فقد ثبت جوازه بفعل النبي ولأن زيارة المقابر فيها من الاتعاظ والاعتبار وتذكير بالآخرة، أما أثره على المولود فإنه يدل على حياته وتترتب عليه بعض الأحكام , وإن أثره على تزويج البكر ان كان بلا صوت فيدل على الرضى وإن كان بصوت فلا.

9- عرفنا على نماذج من بكاء الأنبياء والرسول ﷺ وبفعل الصحابة والصالحين من سلف الأمة.

هوامش البحث

(1) النجم: 43- 45.

(2) لا تحزن، د.عائض القرني ص34.

(3) ينظر: العين 5/ 417، لسان العرب 14/ 82، القاموس المحيط ص1264، المعجم الوسيط 1/ 67، المصباح المنير ص43، مختار الصحاح ص62.

(4) أدب الكاتب ص236.

(5) ينظر: التعاريف 1/ 141.

(6) ينظر: لسان العرب 1/ 23، القاموس المحيط 1/ 314، تاج العروس 1/ 1784، مختار الصحاح ص688.

(7) ينظر: عون المعبود 8/ 399، وحاشية ابن عابدين 5/ 34.

(8) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 1/ 421، 422، والفروق وتهذيب الفروق 2/ 172 وما بعدها، و180 وما بعدها.

(9) نهاية المحتاج 3/ 16، ومغني المحتاج 1/ 356، وكشاف القناع 2/ 163، ومطالب أولي النهى 1/ 925.

(10) ينظر: العين 2/ 251، تاج العروس 1/ 958، التعاريف 1/ 693، مختار الصحاح 1/ 688.

(11) الأحزاب: 23.

(12) ينظر: العين 2/ 248، لسان العرب 11/ 481، القاموس المحيط 1/ 1340، المصباح المنير 2/ 438، مختار الصحاح ص467.

(13) ينظر: العين 8/ 51، لسان العرب 11/ 737، مختار الصحاح 1/ 688.

(14) ينظر: العين 3/ 270، مختار الصحاح ص375.

(15) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم 1/ 246، القاموس المحيط 1/ 558.

* هو احد أجزاء الجهاز العصبي هذا الجهاز يعمل في حالات الطوارئ وهو مسئول عن استجابات داخلية الدخول أو الخروج أو التقريب أو الأبعاد إصابة الإنسان أو الحيوان بالفزع يزداد نبض القلب واتساع العين ويزداد معدل التنفس وكل هذه الاستجابات سببها العصبية السمبثاوية. http://www.smsec.com/ar/encyc/humbody/10.htm

(16) ينظر كتاب: لماذا يكذب الرجال وتبكي النساء، المؤلفان: ألان وباربارا بيز، الناشر: بوكيت، فرنسا، ط1، 2010م ص 89 وما بعدها، ينظر: مجلة المصور الصادرة في 30/ 3/ 1984م، ينظر: الطفل في حالة الصحة وفي حالة المرض، محمد صادق زلزلة، ط2، 1987م، ينظر موقع:

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%D9%85%D9%88%D8%B9

(17) المصدر السابق.

(18) ينظر: مشكلات وصور نفسية، د.عبد العزيز القوصى، دار المعارف، القاهرة ص56 وما بعدها، ينظر: جريدة الصباح العراقية، مقالة في صفحة علوم (إذا جفت العيون انعدم بريقها) http://www.alsabaah.com.

(19) زاد المعاد 1/ 175.

(20) ينظر: الأذكار للنووي 1/ 249، صيد الخاطر 1/ 36، تلبيس إبليس 1/ 305.

(21) النساء: 41.

(22) صحيح البخاري 4/ 1925.

(23) ينظر: نيل الأوطار 4/ 149، زاد المعاد 1/ 175، حاشية الطحطاوي على المراقي 2/ 522، المهذب 1/ 257، المغني 2/ 409.

(24) النجم: 43.

(25) تفسير القرطبي 17/ 116.

(26) البخاري (1242) ومسلم (924).

(27) الإسراء: 109.

(28) مصنف ابن أبي شيبة 7/ 88.

(29) سنن الترمذي 4/ 171 (1633).

(30) صحيح البخاري (629)، وصحيح مسلم (1031).

(31) سنن الترمذي (1639).

(32) صحيح بن حبان 7/ 79. قال شعيب الأرنؤوط: صحيح.

(33) شعب الإيمان 1/ 502.

(34) المستدرك على الصحيحين 1/ 175 (331).

(35) تهذيب الكمال 13/ 295.

(36) تهذيب الكمال 13/ 241.

(37) مصنف ابن أبي شيبة 7/ 241.

(38) حلية الأولياء 5/ 366.

(39) سير أعلام النبلاء 5/ 358.

(40) تهذيب التهذيب 8/ 162.

(41) سير أعلام النبلاء 8/ 34.

(42) تهذيب الكمال 28/ 213.

(43) ينظر: حلية الأولياء 2/ 229.

(44) الرقة والبكاء لأبن أبي الدنيا 1/ 58.

(45) بدائع الصنائع 1/ 537، حاشية الطحطاوي على المراقي 2/ 320.

(46) بدائع الصنائع 1/ 537، تفسير القرطبي 10/ 296.

(47) سنن أبي داود 1/ 300.

(48) ينظر: الفواكه الدواني1/ 268—269، حاشية العدوي 1/ 418.

(49) ينظر: مغني المحتاج 1/ 194، كفاية الأخيار 1/ 138.

(50) ينظر: كشاف القناع 1/ 469، المغني 1/ 735.

(51) ينظر: الشرح الكبير 1/ 711، الروض المربع1/ 105، الفروع 1/ 434، المبدع 1/ 517.

(52) الفتاوى الكبرى 2/ 227.

(53) البقرة: 286.

(54) صحيح ابن حبان 2/ 439.

(55) مسند احمد بن حنبل 1/ 125.

(56) مسند احمد بن حنبل 6/ 34.

(57) صحيح البخاري 1/ 252.

(58) يوسف: 86.

(59) ينظر: نيل الاوطار 2/ 369.

(60) المائدة: 83.

(61) الزمر: 23.

(62) ينظر: تفسير القرطبي 12/ 58.

(63) الإسراء: 109.

(64) ينظر: تفسير البغوي 1/ 136، تفسير روح المعاني 15/ 190– 27/ 72، تفسير الثعالبي 1/ 481.

(65) ينظر: تفسير القرطبي 10/ 296.

(66) مريم: 58.

(67) الحشر: 21.

(68) سنن ابن ماجه 1/ 424.

(69) التبيان في آداب حملة القران ص37.

(70) ينظر: إحياء علوم الدين 1/ 277، التبيان في آداب حملة القران ص37.

(71) الزمر: 23.

(72) تفسير القرطبي 15/ 217.

(73) ينظر: التبيان في آداب حملة القرآن ص46.

(74) ينظر: الفتاوى الكبرى 2/ 384.

(75) دروس وفتاوى الحرم المكي ص72.

(76) ينظر: فتاوى قاضيخان والبزازية مع الفتاوى الهندية 1/ 190، حاشية الطحطاوي على الدر المختار 1/ 383، حاشية ابن عابدين 1/ 607، حاشية الدسوقي 1/ 422، جواهر الإكليل 1/ 112، مواهب الجليل مع التاج والإكليل 2/ 235، الخرشي مع حاشية العدوي 2/ 133، مغني المحتاج 1/ 355، المجموع 5/ 276، المغني 2/ 545، كشاف القناع 2/ 188، مطالب أولي النهى 1/ 924.

(77) مصنف ابن أبي شيبة 3/ 62.

(78) الشنة: القربة الخلق أي البالية. ينظر: صحيح مسلم 4/ 1923.

(79) صحيح البخاري 6/ 2711، صحيح مسلم 2/ 635.

(80) كنز العمال 13/ 225، التمهيد 21/ 224.

(81) صحيح البخاري 1/ 439 (1242)، صحيح مسلم 2/ 636 (924).

(82) المجموع 5/ 308، البناية شرح الهداية 2/ 1044، الاستذكار 8/ 322، كشاف القناع 2/ 163، 164.

(83) صحيح مسلم 2/ 643 (932).

(84) شرح المهذب 5/ 281.

(85) نيل الأوطار 4/ 104، 105، فتح الباري 3/ 118، 155، الاستذكار 8/ 322، عون المعبود 8/ 402، المغني 2/ 412.

(86) صحيح مسلم 2/ 641 (928).

(87) نفس المصدر.

(88) نيل الأوطار 4/ 104، 105، فتح الباري 3/ 154، 155، سبل السلام 2/ 115، 116، الاستذكار 8/ 321– 323.

(89) لأنعام: 164.

(90) ينظر: نيل الأوطار 4/ 104، 105، فتح الباري 3/ 154، 155، سبل السلام 2/ 115، 116، الاستذكار 8/ 321– 323.

(91) الاستذكار 3/ 67.

(92) صحيح البخاري 3/ 195 (1232)، صحيح مسلم 1/ 109، سنن النسائي 1/ 611.

(93) صحيح مسلم 2/ 644 (934).

(94) صحيح مسلم 2/ 671 (976).

(95) سنن أبي داود 2/ 237.

(96) مسند احمد بن حنبل 3/ 237.

(97) ينظر: المغني 7/ 198، التمهيد 6/ 483، فتح الباري 1/ 143، عمدة القاري 8/ 176، فيض القدير 1/ 199، المدونة الكبرى 1/ 439–4/ 630، بداية المجتهد 1/ 357، الشرح الكبير 7/ 132، الروض المربع 1/ 496، منار السبيل 2/ 58، شرح منتهى الإرادات 2/ 539، مطالب أولي النهى 4/ 626، الفقه على المذاهب الأربعة 3/ 138.

(98) إعانة الطالبين 3/ 313،

(99) ينظر: حاشية ابن عابدين 3/ 59، الفتاوى الهندية 1/ 287، البحر الرائق 3/ 121، المبسوط للسرخسي 5/ 4، بدائع الصنائع 2/ 243، روضة الطالبين 7/ 55، غاية البيان شرح زبد ابن رسلان 1/ 251، فتح المعين 3/ 313، كفاية الأخيار 1/ 361، مغني المحتاج 3/ 150، اسنى المطالب 3/ 128،

(100) ينظر: التاج والإكليل 3/ 433، الشرح الكبير 2/ 227، حاشية العدوي 2/ 45.

(101) سنن البيهقي الكبرى 7/ 122.

(102) مطالب أولي النهى 4/ 56، الروض المربع 3/ 71، شرح منتهى الإرادات 3/ 636، كشاف القناع 5/ 46.

[103] مريم: 58.

[104] ينظر: زاد المعاد لابن القيم 1/ 183.

[105] النساء: 40.

[106] صحيح البخاري (4763)، صحيح مسلم (800).

[107] تحفة الاحوذي 8/ 300.

[108] صحيح ابن حبان 2/ 439، مسند أبي يعلى 3/ 174. المِرْجل: القِدر الذي يغلي فيه الماء. ينظر: المصباح المنير 1/ 221.

[109] رواه ابن حبان 2/ 386.

[110] رواه البخاري (1225).

[111] المائدة: 118.

[112] صحيح مسلم 1/ 191 (202).

[113] صحيح البخاري 4/ 1689 (4345)، والرواية الثانية لمسلم 4/ 1832 (2359). الخنين: هو البكاء مع غنّة. ينظر: الفائق 1/ 331.

[114] صحيح البخاري 1/ 181.

[115] رواه الحاكم في المستدرك 4/ 353 وقال صحيح الإسناد.

[116] شعب الإيمان 7/ 352، صحيح الترغيب والترهيب 3/ 216.

[117] ينظر: تاريخ مدينة دمشق 58/ 451.

[118] صفة الصفوة 3/ 233، الجواب الكافي 1/ 15.

[119] الجاثية: 21.

[120] رواه البخاري (1215).

[121] تاريخ مدينة دمشق 12/ 296.

[122] التخويف من النار لابن رجب الحنبلي 1/ 42.

[123] التخويف من النار 1/ 33.

[124] المطففين: 1.

[125] المطففين: 6.

[126] حلية الأولياء 1/ 305.

(127) الحديد: 16.

(128) مصنف ابن أبي شيبة 7/ 118، أسد الغابة 1/ 654.

(129) صحيح مسلم 4/ 2319 (3027).

(130) الطور: 27.

(131) الرقة والبكاء لابن أبي الدنيا 1/ 92.

(132) حلية الأولياء 1/ 383، الزهد لابن المبارك 1/ 38.

(133) مريم: 71.

(134) مستدرك الحاكم 4/ 631.

(135) رواه ابن ماجه 2/ 1374 (4104).

(136) صحيح البخاري 4/ 1896 (4676)، صحيح مسلم 1/ 550 (799).

(137)ينظر: صفة الصفوة 3/ 320.

(138) ينظر: تهذيب الكمال 32/ 72.

(139) ينظر: صفة الصفوة 3/ 327.

(140) التبصرة 1/ 280.

(141) الفرقان: 13.

(142) معالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة، د.علي محمد محمد الصلابي 3/ 269.

(143) الزخرف: 80.

(144) الرقه والبكاء لابن أبي الدنيا 1/ 207.

(145) يوسف: 13.

(146) تفسير القرطبي 9/ 124، أحكام القران لابن العربي 3/ 38.

(147) خزانة الأدب وغاية الأرب، تقي الدين أبي بكر علي بن عبد الله الحموي الازراري، دار ومكتبة الهلال، بيروت، تحقيق: عصام شعيتو 1/ 207.

المصادر والمراجع

القران الكريم

1. أحكام القران، أبي بكر محمد بن عبدالله العربي، تحقيق: علي محمد البجاري، دار الفكر.
2. إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، الناشر: دار المعرفة، بيروت.
3. الأذكار، الإمام الحافظ محي الدين أبي زكريا يحي شرف النووي (ت671هـ)، ضبطه وصححه ورقم أحاديثه محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1420هـ/ 1999م.
4. الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
5. أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين ابن الأثير، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
6. اسنى المطالب شرح روض الطالب، زكريا بن محمد الأنصاري (ت927هـ)، المطبعة الميمنية، القاهرة، 1313هـ.
7. إعانة الطالبين، السيد أبي بكر السيد البكري بن السيد شطا الدمياطي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.
8. أدب الكاتب، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي المروري الدينوري، الناشر: المكتبة التجارية، مصر، ط4، 1963م، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد.
9. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل احمد بن حنبل، أبي الحسن على بن سليمان المرداوى الحنبلي (817-885هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، صححه وحققه: محمد حامد الفقي.
10. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار النشر: دار المعرفة، بيروت، ط2.
11. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني (ت587هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1982م.
12. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار النشر: دار الفكر، بيروت.
13. البناية شرح الهداية بدر الدين أحمد العيني، الناشر: دار الكتب العلمية للنشر، المحقق: أيمن صالح شعبان.

14. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي.

15. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، أبي القاسم علي بن الحسن إبن هبة الله بن عبد الله الشافعي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، 1995م، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري.

16. التبصرة في أصول الفقه، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق، الناشر: دار الفكر، دمشق، ط1، 1403هـ، تحقيق: د.محمد حسن هيتو.

17. التبيان في آداب حملة القرآن، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين النووي، الناشر: الوكالة العامة للتوزيع، دمشق، ط1، 1403هـ/ 1983م.

18. تحفة الاحوذي شرح جامع الترمذي، أبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المبا كفوري، دار الفكر، 1283- 1353هـ.

19. التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الناشر: مكتبة دار البيان، دمشق، ط1، 1399هـ.

20. التفسير الجامع لأحكام القران، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار النشر الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1408هـ/ 1988م.

21. تلبيس إبليس، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، دار النشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م، تحقيق: د.السيد الجميلي.

22. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي أبو محمد، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ، تحقيق: د.محمد حسن هيتو.

23. تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار الفكر، بيروت، ط1، 1404هـ/ 1984م.

24. تهذيب الفروق، للشيخ محمد علي، وهو مطبوع مع كتاب الفروق دار المعرفة، بيروت- لبنان.

25. تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت.

26. التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، الناشر: دار الفكر المعاصر, دار الفكر، بيروت- دمشق، ط1، 1410هـ، تحقيق: د.محمد رضوان الداية.
27. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
28. جريدة الصباح العراقية، مقالة في صفحة علوم (إذا جفت العيون انعدم بريقها) .http://www.alsabaah.com
29. جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، صالح عبد السميع الابي الأزهري، دار إحياء الكتب العربية.
30. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
31. حاشية الخرشي على مختصر خليل، محمد الخرشي المالكي، دار صادر، بيروت.
32. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي احمد الدردير، طبع بدار إحياء الكتب العربية.
33. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، الشيخ احمد الطحطاوي (ت1231هـ)، تحقيق: عبد الكريم العطا، دمشق، 2001م.
34. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، علي الصعيدي العدوي المالكي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، 1412هـ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي.
35. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1405هـ.
36. خزانة الأدب وغاية الأرب، تقي الدين أبي بكر علي بن عبد الله الحموي الأزراري، الناشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1987م، تحقيق: عصام شعيتو.
37. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين الشهير بابن عابدين (ت1252هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1386هـ/ 1966م.
38. الرقة والبكاء، عبد الله محمد عبيد البغدادي أبو بكر ابن أبي الدنيا، الناشر: دار ابن حزم، ط3، 1419هـ/ 1998م، المحقق: محمد خير رمضان يوسف.

39. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي أبو الفضل، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
40. الروض المربع بشرح زاد المستقنع مختصر المقنع في فقه إمام السنة احمد بن حنبل الشيباني، منصور بن يونس البهوتي، المطبعة السلفية، القاهرة ، ط6، 1380هـ.
41. روضة الطالبين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي (631هـ- 676هـ)، المكتب الإسلامي.
42. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الناشر: مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت- الكويت، ط14، 1407هـ/ 1986م، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط.
43. الزهد، عبد الله بن المبارك بن واضح المرزوي أبو عبد الله، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
44. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، للإمام محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني المعروف بالأمير (1059- 1182هـ) دار الفكر.
45. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (207- 275هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
46. سنن أبي داود، للإمام سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الازدي (ت275هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
47. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (384- 458هـ)، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ/ 1994م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
48. سير أعلام النبلاء، محمد بن احمد بن عثمان الذهبي أبو عبدالله (673- 784هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ.
49. الشرح الكبير، سيدي أحمد الدردير أبو البركات، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد عليش.
50. شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت1051هـ)، دار الفكر.

51. شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول.
52. صحيح ابن حبان، للإمام محمد بن حبان بن احمد أبو حاتم التميمي البستي (ت354هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ/ 1993م، تحقيق: شعيب الارنؤوط.
53. صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت256هـ)، دار ابن كثير ودار اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ/ 1977م، تحقيق: مصطفى البغا.
54. صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، ط5.
55. صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت261هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
56. صفة الصفوة، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، الناشر: دار المعرفة، بيروت، ط2، 1399هـ/ 1979م، تحقيق: محمود فاخوري، د.محمد رواس قلعه جي.
57. صيد الخاطر، ابن الجوزي، دار ابن خلدون.
58. الطفل في حالة الصحة وفي حالة المرض، محمد صادق زلزلة، ط2، 1987م.
59. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين أبي محمد محمود بن احمد العيني (ت855هـ)، دار إحياء التراث العربي.
60. عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ.
61. غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، محمد بن أحمد الرملي الأنصاري، دار النشر: دار المعرفة، بيروت.
62. الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، الناشر: دار المعرفة، لبنان، ط2، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم.
63. الفتاوى الكبرى، لابن تيمية أبي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم، مكتبة المثنى، بغداد.
64. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار النشر: دار الفكر، 1411هـ/ 1991م.

65. فتاوى قاضيخان والبزازية مع الفتاوى الهندية، الإمام فخر الدين حسن الاوزجندي الفرغاني (ت259هـ) بهامش الفتاوى الهندية.
66. فتح الباري شرح صحيح البخاري، الإمام الحافظ بن علي بن حجر العسقلاني (773– 852هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، تحقيق: عبد العزيز بن باز.
67. فتح المعين بشرح قرة العين، زين الدين بن عبد العزيز المليباري، دار النشر: دار الفكر، بيروت.
68. الفروع وتصحيح الفروع، محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418م، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي.
69. الفروق، للإمام شهاب الدين الصنهاجي القرافي، مطبعة دار المعرفة.
70. الفقه الإسلامي على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.
71. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، 1415هـ.
72. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، محمد عبد الرؤوف المناوي، دار الفكر.
73. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي.
74. كتاب الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (الداء والدواء)، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
75. كتاب العين، أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، الناشر: دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي.
76. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، (159– 235هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت.
77. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت1051هـ)، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت– لبنان، حققه على نسخة خطية وخرج أحاديثه وعلق عليه: الشيخ محمد عدنان ياسين درويش.

78. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي، دار النشر: دار الخير، دمشق، ط1، 1994م، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان.
79. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علي بن حسام الدين المتقي الهندي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989م.
80. لا تحزن، د.عائض القرني، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1423هـ/ 2003م.
81. لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرك ابن منظور الأفريقي المصري، دار المعارف.
82. لماذا يكذب الرجال وتبكي النساء، المؤلفان: ألان وباربارا بيز، الناشر: بوكيت، فرنسا، ط1، 2010م.
83. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق (816- 884)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1399هـ/ 1979م.
84. المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار النشر: دار المعرفة، بيروت.
85. المجتبى من السنن، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ/ 1986م، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
86. مجلة المصور الصادرة في 30/ 3/ 1984م.
87. المجموع شرح المهذب، أبي زكريا يحيى الدين بن شرف النووي (ت676هـ)، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
88. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، تحقيق: عبد الحميد هنداوي.
89. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، 1415هـ/ 1995م، تحقيق: محمود خاطر.
90. المدونة الكبرى، مالك بن أنس، دار النشر: دار صادر، بيروت.
91. المستدرك على الصحيحين، للإمام محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/ 1990م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

92. مسند أبي يعلى، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، الناشر: دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1404هـ/ 1984م، تحقيق: حسين سليم أسد.

93. مسند الإمام احمد، للإمام احمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (ت241هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.

94. مشكلات وصور نفسية، د.عبد العزيز القوصى، دار المعارف، القاهرة.

95. المصباح المنير في غريبة الشرح الكبير للرافعي، احمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المطبعة الخيرية بمصر، ط1، 1305هـ.

96. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحيباني، دار النشر: المكتب الإسلامي، دمشق، 1961م.

97. معالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة، د.علي محمد محمد الصلابي.

98. معالم التنزيل، الحسين بن مسعود الفراء البغوي أبو محمد.

99. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

100. المغني، الإمام موفق الدين أبى محمد عبد الله بن احمد بن قدامة، ط1، 1405هـ/ 1985م.

101. مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شرح الشيخ محمد الشربيني الخطيب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1377هـ/ 1958م.

102. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1421هـ/ 2000م، تحقيق: علي محمد معوض وعادل احمد عبد الموجود.

103. منار السبيل، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان (1275- 1353هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط2، 1405هـ، تحقيق: عصام القلعجي.

104. المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر، بيروت.

105. مواهب الجليل شرح مختصر الخليل، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب (ت954هـ)، مكتبة النجاح، ليبية.

106. موقع http://www.smsec.com/ar/encyc/humbody/10.htm.
107. موقع http://ar.wikipedia.org/wiki .
108. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار النشر: دار الفكر للطباعة، بيروت، 1404هـ/ 1984م.
109. نيل الاوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت1255هـ)، دار الفكر، 1410هـ/ 1989م.

فروض الكفاية
وأثرها في نهضة الأمة

م.د. صبري صالح المرعاوي
كلية العلوم الإسلامية/ قسم الشريعة
جامعة بغداد

المقدمة

الحمد لله الذي رفع السماء وبسط الأرض، وأعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين الذي أرشد الخلق إلى بارئها وهدى، وعلى آله وأصحابه الكرام.

وبعد...

فإن الله تعالى خلق الإنسان وجعله خليفة له في الأرض، وأوكل إليه عمارة الأرض وإحيائها بما يحقق المصلحة للبشرية، وأن يبقى الإنسان في عطاء ما دام في هذه الدنيا، وقد أكد ذلك النبي ﷺ في قوله: «**ان قَامَتِ السَّاعَةُ وَبِيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ فان اسْتَطَاعَ ان لاَ يَقُومَ حتى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ**»[1]، وهذا التأكيد دليل على أن ديننا يدعو إلى البناء والإعمار، ولا تعارض بين ذلك والرغبة في الآخرة، فلكل حياة ما يناسبها من أعمال، يقول تعالى: ﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَا ﴾[2].

ولأجل ذلك أنيطت بالإنسان فروض عينية وفروض كفائية، فأما العينية فغالبا ما تكون بين العبد وربه، وهي خاصة بالمكلف، ومصلحتها خاصة، وأما الكفائية فليس المقصود بها مكلفا بعينه بقدر ما يراد بها أصل العمل الذي فيه خدمة للآخرين ومصلحة لهم.

وعمارة الأرض منوط بفروض الكفاية، لذلك نستطيع أن نقول بان أول من نادى إلى إصلاح الأرض هو الإسلام الحنيف، الذي جعل مساحة الفروض الكفائية أوسع بكثير من العينية، ومصلحتها تتعدى إلى غيرها، وجعل الأمة أمام حقيقة عظيمة ومسؤولية كبيرة تجاه البناء والعطاء، فأما أن تقوم بهذا الدور، وتخلص نفسها من تبعات المساءلة يوم القيامة، وإما أن تقف أمام خالقها وهي آثمة مقصرة.

وبما أننا اليوم نجد قصورا واضحا في الواجبات الكفائية في واقع الأمة الإسلامية، مما جعلها في ذيل الأمم، بعد أن كانت الرائدة في الأرض، لذا كان لزاما علينا بيان خطورة هذا الأمر في الدنيا، وتبعاتها يوم القيامة، لأن الأمة اليوم كلها آثمة ما دام التقصير قائما، فالدلالة بينهما تلازمية، فعليها أن تفيق من رغدتها التي طال بها الزمن، وأن تنفض عنها غبار الجهل والتخلف لتلحق بالأمم، وتستقل في كيانها ووحدتها، فلا يليق بأمة قائدها محمد ﷺ ورسالتها ربانية أن يكون حالها كما نراه اليوم، وقد كلفها الله تعالى بالقيادة في الأرض،

والشـهادة علـى الخلـق يقـول تعـالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا ﴾[٣].

وكانت خطتي في البحث أن جعلته في خمسة مباحث وكما يأتي:

المبحث التمهيدي: بينت فيه معنى الفرض والواجب ثم عرجت في بيان تعريف الفروض الكفائية، ومشروعيتها من المصادر المعتبرة في الإسلام، كما وبينت تقسيمات الفرض عند الأصوليين، وجعلته في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الفرض والواجب لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: مشروعية فرض الكفاية.

المطلب الثالث: تقسيمات الواجب عند الأصوليين.

المبحث الثاني: بينت فيه العلاقة بين فرض الكفاية والعيني وجعلته في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: انقلاب فرض الكفاية إلى عيني.

المطلب الثاني: الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية.

المطلب الثالث: أيهما أفضل؟

المبحث الثالث: خصصته لبيان دور الدولة في فروض الكفاية.

المبحث الرابع: ذكرت فيه مظان فروض الكفاية في الإسلام وجعلته في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: فروض الكفاية في العبادات المحضة.

المطلب الثاني: فروض الكفاية في العبادات التي فيها جانب دنيوي.

المطلب الثالث: فروض الكفاية في الأمور الدنيوية المحضة.

المبحث الخامس: خصصته لبيان أثر فروض الكفاية في نهضة الأمة.

ثم أنهيت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم ما توصلت إليه في بحثي هذا، وتوصيات لإعادة دور فروض الكفاية في واقعنا اليوم.

وختاما أدعو الله تعالى أن أكون وضعت اللبنة الأولى لهذا الموضوع المهم والحيوي، وهو مفتاح يفتح آفاقا كبيرة وكثيرة أمام من يريد الغور في بحرها ليخرج منه ما ينفع الأمة ويرفع قدرها، والحمد لله رب العالمين.

المبحث التمهيدي
فروض الكفاية بيانا وتعريفا

قبل بيان المراد من فرض الكفاية نبين تعريف الفرض، وما قام به العلماء من دراسة دقيقة لهذا المصطلح، فالفرض يعد أحد الأحكام الشرعية العملية، وقد تناوله علماء الأصول بدراسة مستفيضة قديما وحديثا، لما له من أثر كبير في بيان ما أمر الله تعالى به ونبيه ﷺ، وفي مداره يتبين مقدار طاعة العبد لربه والتزامه بأوامره.

فنبدأ التمهيد بالمطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف الفرض والواجب لغة واصطلاحا:

نعرف الفرض والواجب كونهما لفظين لمعنى واحد عند الجمهور، وبعدها نعرج على تعريف فرض الكفاية، فنقول:

الفرض لغة: فرضت الشيء أفرضته فرض، وفرضته للتكثير أوجبته، وأصل الفرض القطع[٤].

وأما الواجب لغة: وجب الشيء وجب وجوبا أي لزم، وأوجبه أو استوجبه أي استحقه. ووجب تم ونفذ[٥].

أما اصطلاحا **فالفرض والواجب** عند الجمهور بمعنى واحد: بأنه ما يذم تاركه شرعا[٦]، وعلى هذا إذا ذكرت في ثنايا البحث لفظة الفرض أو الواجب فهما بمعنى واحد.

وللفرض تقسيمات تكون باعتبارات منها ما يكون باعتبار وقت أدائه، ومنها ما يكون باعتبار تقديره وعدم تقديره، ومنها ما يكون باعتبار تعيين المطلوب وعدم تعيينه، وهي مبسوطة في كتب أصول الفقه.

وأما ما يهمنا في مبحثنا هو الفرض باعتبار المطالب بأدائه، وهو ينقسم إلى فرض عيني، وفرض كفائي.

فأما الفرض العيني: هو ما طلب الشارع فعله من كل فرد مكلف[٧]، فلا يجزئ قيام مكلف به عن آخر، كالصلاة والزكاة والحج، ولا يسقط بقيام البعض به.

وقبل أن نعرف فرض الكفاية كونه اسم علم، نبين المراد بالكفاية بعد أن بينا معنى الفرض، فقد بين ابن منظور إن المراد بالكفاية لغة هو: كفى يكفي كفاية إذا قام بالأمر، ويقال استكفيته أمرا فكفانيه، ويقال كفاك هذا الأمر، أي حسبك و كفاك[٨].

وأما تعريف **فرض الكفاية:** فهو ما طلب الشارع حصوله من جماعة المكلفين، من غير نظر إلى من يفعله، وإنما يطلب من مجموع المكلفين لا من كل فرد، فإذا قام به بعضهم سقط الفرض عن الباقين[٩]، كصلاة الجنازة، وتغطية حاجة كل بلد مما يحتاج إليه كالطب والهندسة والقضاء وغيره، وسيأتي بيان ذلك لاحقا ان شاء الله تعالى.

المطلب الثاني مشروعية فرض الكفاية:

ثبت فرض الكفاية في الكتاب والسنة والإجماع والمعقول وكما يأتي:

١. من القرآن العظيم

- قوله تعالى: ﴿ **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾[١٠].

يقول أبو السعود: «فتوجيه الخطاب إلى الكل مع إسناد الدعوة إلى البعض لتحقيق معنى فرضيتها على الكفاية، وإنها واجبة على الكل، لكن بحيث إن أقامها البعض سقطت عن الباقين، ولو أخل بها الكل أثموا جميعا، بحيث لا يتحتم على الكل إقامتها»[١١].

- قوله تعالى: ﴿ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾** ﴾[١٢].

وجه الدلالة: قوله تعالى: (طائفة) من الكل إذا قامت بتبليغ الدين رفعت الإثم عن الجميع، يقول أبو السعود في تفسيره: «وفيه دليل على أن التفقه في الدين من فروض الكفاية»[١٣].

٢. من السنة: ثبت فرض الكفاية في السنة النبوية في مواضع كثيرة منها:

- ما رواه أبو سَعِيدٍ الخدري ﷺ أنه قال: «سمعت رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يقول: **من رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بيده فَإِنْ لم يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لم يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ**»[١٤].

وجه الدلالة: هنا جعلت (منكم) للتبعيض، وهي في الحقيقة بيانية بينت الإبهام من قوله ﷺ (من رأى...) فالأمر منوط بالبعض وليس بالكل، ما دام يحقق المصلحة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو فرض على الكفاية، وفي هذا يقول النووي: «إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية، إذا قام به بعض الناس سقط الحرج عن الباقين،

وإذا تركه الجميع أثم كل من تمكن منه بلا عذر ولا خوف، ثم أنه قد يتعين كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته إلا هو»[١٥].

- إرساله ﷺ لمصعب بن عمير ﷺ إلى المدينة المنورة كسفير يعلمهم القرآن العظيم وأمور دينهم[١٦]، وفي هذا دليل على إن تعليم الناس القرآن وسائر العلوم الأخرى من فروض الكفاية لأن الشارع يريد تحقيق المصلحة دون النظر إلى من قام بالفعل.

٣. الإجماع:

فروض الكفاية ظهرت بظهور الدين الاسلامي، وكان لها حضور في كل مجالات الحياة، وظل هذا الفرض معروفا عند العلماء جيلا بعد جيل والى يومنا هذا، وان أخذ بالتوسع تبعا لتطور الحياة.

يقول الامام الشافعي في الرسالة: «ولم يزل المسلمون على ما وصفت منذ بعث الله نبيه ﷺ فيما بلغنا الى اليوم، يتفقة أقلهم، ويشهد الجنائز بعضهم، ويجاهد ويرد السلام بعضهم، ويتخلف عن ذلك غيرهم، فيعرفون الفضل لمن قام بالفقه والجهاد وحضور الجنائز ورد السلام، ولا يأثمون من قصر عن ذلك إذا كان بهذا قائمون بكفايته»[١٧].

٤. من المعقول:

إن طاقات البشر في العطاء متباينة، وقد بين ذلك النبي ﷺ في الحديث الذي يرويه عِمْرَانَ ﷺ أنه قال: قلت يا رَسُولَ اللَّهِ فِيمَا يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ قال: «**اعملوا فكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لـه**»[١٨] وهذا الأمر يقتضي تضافر الطاقات لتكتمل عملية البناء، واعمار الحياة المنوط بالإنسان، كونه خليفة الله في الأرض، يقول تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً** ﴾[١٩] وأيُّ طاقة تتخلف عن عملية البناء الواجبة تحدث خللا فيه، و«ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب»[٢٠]، لذلك يجب على الأمة تغطية كل نقص بتهيئة الطاقات اللازمة لذلك، والا فهي آثمة بمجموعها كون الطاقات من فروض الكفاية[٢١].

المبحث الثاني
العلاقة بين الفرض الكفائي والعيني

إن الناظر الى الفروض الكفائية والعينية يجد الفروض العينية ثابتة لا تتغير، فهي واجبة على كل مسلم مكلف سواء كان ذكرا أم أنثى، ولا تتحول الى فروض كفائية، بخلاف الفرض الكفائي الذي لا يقصد به مكلف بعينه، وانما ينظر الى ثمرة العمل، كما سنبينه لاحقا- ان شاء الله-، والآن سنبين العلاقة بينهما في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تحول فرض الكفاية إلى عيني:

بينا ان الواجب الكفائي هو ما طلب الشارع حصوله من الجميع دون النظر الى فاعله، وعدم حصوله سبب في إثم الجميع، حتى العاجز، فالقادر على الفعل عليه ان يقوم به، والعاجز عنه عليه ان يحث القادر، يقول الشافعي في الرسالة ما بين فيه ذلك: «ولو ضيعوه معا، خفت أن لا يخرج واحد منهم مطيق فيه من المأثم»[٢٢].

وقد تنقلب فروض الكفاية إلى فروض عينية في حالات خاصة، كمن لا يوجد في البلد احد يقوم بعمل معين إلا ذلك الشخص، فهنا يكون الواجب عليه عينيا، كالطبيب والمفتي والمعلم، الذين لا يوجد في البلد غيرهم، فالفتوى والتطبيب والتعليم وغيره- مما يحتاج اليه الآخرون- يكون واجبا عليهم، وهكذا بقية الأعمال التي يحتاجها المجتمع[٢٣]، وتبقى الأمة آثمة حتى تكتفي بمن يقوم بها، يقول الإمام النووي: «ثم أنه قد يتعين- فرض الكفاية- كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو أو لا يتمكن من إزالته إلا هو»[٢٤].

فالإنسان إذا تعين لطلب العلم، بإنه لم يكن فى ناحيته من يصلح لطلب العلم سواه، يجب عليه أن يطلبه، ولا يجوز له أن يتركه، وهذا إذا وجدت فيه شروط الطلب، وجب عليه الطلب، ويجب على المطلوب منه أن يجيب، ويُعلِّم إذا تعين لذلك[٢٥].

وأيضا المقاتل إذا حضر الصف، يتعين عليه الثبات، فلا يجوز له الفرار من الزحف، فيتحول الفرض الكفائي للجهاد الى فرض عيني.

وكذا لو عين الوالي شخصا بعينه للقيام بعمل من أعمال الفروض الكفاية، فيصبح ذلك الأمر واجبا دينيا على ذلك الشخص، ذَكَرَ الصَّيْدَلانِيُّ: «أَنَّ الْإِمَامَ لو أَمَرَ شَخْصًا بِتَجْهِيزِ مَيِّتٍ تَعَيَّنَ عليه، وَلَيْسَ له اسْتِنَابَةُ غَيْرِهِ، وَلَا أُجْرَةَ له»[٢٦].

ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية: «إنَّ ولي الامر إن اجبر أهل الصناعات على ما تحتاج إليه الناس من صناعاتهم، كالفلاحة والحياكة والبناية، فانه يقدِّر اجرة المثل، فلا يمكن المستعمل من نقص اجرة الصانع عن ذلك، ولا يمكن الصانع من المطالبة باكثر من ذلك، حيث تعين عليه العمل، وهذا من التسعير الواجب، وكذا اذا احتاج الناس من يصنع لهم آلات الجهاد، من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك، فيتعامل باجرة المثل»[٢٧].

المطلب الثاني: الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية:

يختلف الواجب الكفائي عن العيني من وجوه منها[٢٨]:

١. الواجب الكفائي هو ما طلب الشارع حصوله دون النظر إلى فاعله فيكفي وقوعه من البعض ليرفع الإثم عن الجميع كتعلم العلوم، وصلاة الجنازة.

وأما الواجب العيني فهو ما طلب الشارع حصوله من كل مكلف بعينه، كالصلوات الخمس والحج والصيام.

٢. إن فرض الكفاية المقصود منه تحصيل مصلحته، دون النظر إلى فاعله، فكل واحد مكلف به، فإن قام به طائفة سقط عن الباقين رخصة وتخفيفا، ولحصول المقصود، فإذا قام غيره به تبين أنه لم يكن مخاطبا، ليس أنه خوطب ثم سقط.

وفرض العين المقصود منه امتحان كل واحد بما خوطب به، لحصول ذلك الفعل منه بنفسه، ولا يقوم غيره مقامه، فهو يجب على الجميع، ولم يسقط إلا بفعل كل واحد ممن وجب عليه.

٣. إن فرض الكفاية لا تتكرر مصلحته بتكرره، كإنجاء الغريق، وغسل الميت ودفنه، ونحوها، وأما فرض العين فهو ما تكررت مصلحته بتكرره، كالصلوات الخمس وغيرها، فإن مصلحتها الخضوع لله وتعظيمه ومناجاته والتذلل والمثول بين يديه، وهذه الآداب تكثر كلما كررت الصلاة.

٤. الفروض الكفائية جلها يتعلق بالمصالح العامة، وأما الفروض العينية فتتعلق بالأفراد، وسنبين ذلك لاحقا إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث: أيهما أفضل؟

ذكرنا فيما مر أن تحقيق الفروض الكفائية غالبا ما تحقق المصالح العامة، بخلاف الفروض العينية، وقد وقع خلاف بين الفقهاء في أيهما أفضل نبينهما في القولين الآتيين:

القول الأول: قالوا إن فرض العين أفضل من فرض الكفاية، والى هذا ذهب الحنفية، والحنابلة، وهو المعتمد عند الشافعية(٢٩).

يقول ابن عابدين: «فرض العين آكد من فرض الكفاية والثواب بحسب آكدية الفرضية»(٣٠).

وقال الخطيب الشربيني: «والمعتمد أن فرض العين أفضل»(٣١).

القول الثاني: الفروض الكفائية أفضل من الفروض العينية، مع العلم ان الفرض العيني مطالب به كل مكلف ان يقوم به، ولا يسقط عنه بحال، وهذا ما ذهب إليه المالكية ورواية عند الشافعية(٣٢).

يقول ابن جزي: «وأما فرض الكفاية فهو ما زاد على ذلك والاشتغال به أفضل من العبادات»(٣٣)، وبهذا قال إمام الحرمين(٣٤)، الذي قال بهذا الصدد: «الذي أراه أن القيام بفرض الكفاية أفضل من فرض العين، لأنه لو ترك المتعين اختص هو بالإثم، ولو فعله اختص بسقوط الفرض، وفرض الكفاية لو تركه أثم الجميع، وفرض الكفاية لو فعله سقط الحرج عن الجميع، وفاعله ساع في صيانة الأمة عن المأثم، ولا يشك في رجحان من حل محل المسلمين أجمعين في القيام بمهم من مهمات الدين»(٣٥).

الترجيح: والذي أميل إليه ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني، لأن جل الفروض الكفائية تحقق المصلحة العامة، التي قدمها الإسلام على المصلحة الخاصة، كما بينت ذلك القواعد الفقهية، مثل قاعدة (تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة)(٣٦)، وبمقتضى ذلك لو أن شخصا صائما ويرى إنسانا أمامه يغرق، وأنه لا سبيل إلى إنقاذه إلا بأن يفطر وينقذه، هنا عليه أن يفطر، على الرغم من أن هذا الإنقاذ هو من فروض الكفاية، إذا لم يكن يوجد أفراد آخرون يقومون بهذا الواجب، وهذا ترك لواجب من الواجبات العينية لكي ينقذ هذا الغريق.

المبحث الثالث
دور الدولة في فروض الكفاية

كان النبي ﷺ كونه رئيس الدولة الإسلامية، يتبنى متابعة فروض الكفاية التي تتعلق به كرئيس دولة، فكان يختار أفراداً معينين للقيام بواجب ما يعود نفعه على الامة، كإرساله مصعب بن عمير ﷺ الى المدينة ليقرئهم القرآن، وكارساله السرايا والجيوش في الحروب مع المشركين، وبعثه الوفود الى الدول الأخرى في ما يتعلق بالعلاقات الدولية... وهكذا.

ولأهمية الفروض الكفائية في الواقع كان العلم بالفروض العينية من حيث اصولها وفروعها وفقهها ليس بواجب على كل مكلف، ويكفي علمه بوجوبها عليه لاستدامة التزامها، لأن إيجابها يربك المسيرة العمرانية لهذه الحياة، اذ يقتضي ذلك الانقطاع اليها، فاذا اوجبنا على كل مكلف ذلك اختلت مصالح الدنيا، لأنهم اذا انقطعوا الى العلم لم يتفرغوا للقيام بها، فكان الواجب على الكفاية ليقوم به قوم، والباقون يتوجهون الى مصالح الدنيا، فتنتظم على هذا الوجه مصالح الدين والدنيا جميعا، فالواجب عليهم العمل وأما العلم بالدلائل فيختص بها العلماء[٣٧].

والامة الإسلامية كدولة يجب عليها مواكبة تطور العصر في كل المجالات الحياتية، ولاسيما في المجال المدني لتطور المظاهر المدنية خدمة للمواطنين، فالدولة مسؤولة عن تحقيق المصالح الخدمية العامة، مثل التطوير العمراني، وعمل الطرق والشوارع المعبدة، والمتنزهات العامة، والمراكز الدراسية في جميع مراحلها، والمساجد، وإيصال الماء والكهرباء الى المواطنين، وتهيئة المواصلات اللازمة، وتوفير الأمن، والعدل بين الناس، وغير ذلك من الخدمات التي يعود نفعها الى الجميع، والقيام بهذه المشاريع ليس من مسؤولية الأفراد والجماعات، وإنما هو من مسؤولية الدولة، ويعد من الفروض الكفائية، التي يجب عليها أن تتكفل بتهيئة الكوادر الخاصة بذلك.

هذا في الجانب المدني أما في الجانب العسكري فكذلك الدولة مسؤولة عنه، لحماية سيادة الدولة، وحفظ عقيدتها، لذلك يجب عليها أن تسعى الى امتلاك السلاح النووي والذري وغيره من الاسلحة الفتاكة، التي طالما يهددنا بها عدونا، وينغص علينا حياتنا، والسلاح النووي: هو الذي به توازنت القوى في وسط اسيا بعد ان كانت الهند هي المهيمنة على المنطقة، فانبرى العالم الباكستاني المسلم عبد القدير خان، الذي شعر بالمسؤولية الكبيرة

تجاه بلده، فرفع الأثم عن بلده وعمل بصمت، حتى صنع القنبلة الذرية التي أنامت أهل باكستان على وسادة رخوة، من بعد عقود من النوم على وسائد الصخور والاشواك التي تطيل الارق وتقلق القلوب(٣٨).

وفروض الكفاية لا ترفع الإثم عن الأمة الا اذا غطت النقص الحاصل في كل بلد من بلدان المسلمين، فلو تقدم بعض الافراد للقيام بالفروض الكفائية، الا انهم لم يسدوا النقص تماما فالأمة تبقى آثمة، لذلك نرى ان دور الدولة كبير في هذا المجال كي تضع يدها على النقص فتتبنى تغطيته بالكفاءات اللازمة، والطاقات الضرورية.

فالدوله يجب عليها ان تواكب الأحداث، وتتابع التطورات الصناعية، لتهيء مستلزمات ذلك، فتبادر الى فتح المراكز التطويرية، والبحثية، وتقدم المحفزات المالية الكبيرة، كي تتدفع العقول لتقديم عصارة تفكيرها وإبداعها، وعليها ان تتابع اصحاب الكفاءات وتغطية مصروفاتهم، وما يحتاجون اليه في مسيرتهم العلمية والعملية، الى ان يصبحوا عاملين نافعين لبلدهم وأمتهم، كما وتقوم بالبعثات العلمية للعقول الإسلامية خارج البلد، بما يعود نفعه الى الجميع، ولا يخفى ما لهذه الخطوات من دور كبير في تشجيع أصحاب العقول للإبداع في كل المجالات.

ومن أجل ان تكتمل العملية البنائية يجب أن تتضافر الجهود، وتتسق الخطوات بين الدولة، ومواطنيها، فالذي يجد في نفسه القدرة على القيام بعمل ما يقدم نفسه للجهات التي بيدها توظيف الطاقات، واغتنامها بما يعود على البلد بالنفع.

ودعوتنا الى ان الدولة تتكفل بتغطية فروض الكفاية بسبب ما نراه من خلل كبير، ونقص واضح في واقعنا المر، فالأفراد مهما عملت فهي عاجزة عن تغطية النقص في البناء تغطية كافية...

والأمة مطالبة بمراقبة دور الدولة في ذلك، وحثها على القيام بذلك أو تهيئة الأسباب اللازمة لأدائها، كون الدولة نائبة عن الأمة في تحقيق مصالحها، وهي قادرة على ذلك(٣٩).

وفي حالة غياب الدولة، أو وجودها لكنها قصرت في هذا الجانب كما هو حال أكثر الدول الإسلامية، فعلى الجماعات الإسلامية ان تقوم بهذه المهمة من خلال المؤسسات والجمعيات، فما لايدرك كله لا يترك جله، ووجود هذه الجهات ايضا من فروض الكفاية يجب ان يقوّمها جماعة من المسلمين، وهنا نذكر بان على أغنياء المسلمين واجبا مهما في

مد يد العون الى مثل هذه الجهات، لرفدهم بما يحتاجون اليه من مال لسير عجلة البناء، ولا يخفى على أحد ما للمال من دور كبير ومهم في الحياة، بل هو العمود الفقري للمشاريع الحياتية، ويعد من الأسباب الرئيسة التي مكنت أعداءنا.

المبحث الرابع
مظان فروض الكفاية في الإسلام

فروض الكفاية دخلت في كل زوايا الحياة، الا ان لها صورا متعددة فتارة تكون في العبادات المحضة، وتارة مع العبادات التي فيها جانب دنيوي، وتارة أخرى تكون في الأمور الدنيوية المحضة.

وسنتناول كل جانب على حدة في ثلاثة مطالب وكما يأتي:

المطلب الأول: فروض الكفاية في العبادات المحضة:

وتشمل العبادات التي تستقل بنفسها دون ان يشاركها جانب دنيوي، وهي التي لا تصح الا بالنية، ونسوق لها الأمثلة الآتية:

- صلاة الجنازة: فهي عبادة محضة، وهي من الفروض الكفائية. يقول الإمام النووي في المجموع: «صلاة الجنازة فرض على الكفاية»(٤٠).
- الأذان: وهو قول مخصوص يعلم به وقت الصلاة المفروضة(٤١)، قال ابن قدامة: «الأذان مشروع للصلوات الخمس دون غيرها، وهو من فروض الكفاية، لأنه من شعائر الإسلام الظاهرة فلم يجز تعطيله كالجهاد»(٤٢).

المطلب الثاني: فروض الكفاية في العبادات التي فيها جانب دنيوي:

الأصل في هذه الفروض أنها عبادات، إلا أن هناك فروضا كفائية فيها جانب دنيوي، ومن الأمثلة على ذلك:

١. قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ﴾(٤٣) ومن الإعداد صناعة السلاح، ومع أن صناعته يتكسب منها الصانع أجرة، الا أنه يؤجر عليها اذا نوى ذلك لله تعالى، فتجمع بين العبادة المتحققة بالنية وبين الكسب الدنيوي، وقد جاء في الحديث الذي يرويه

عقبة بن عامر رضي الله عنه عن النبي ﷺ انه قال: «**إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة صانعه الذي احتسب في صنعته الخير ومنبله والرامي**»(٤٤).

وجه الدلالة في الحديث النبوي: هو إن صناعة السلاح من فروض الكفاية التي تكون عبادة بالنية، وقد بين النبي ﷺ ذلك في هذا الحديث بقوله: «**الذي احتسب في صنعته الخير**» ويحق لصانعه أن يأخذ عليه الأجر.

٢.ومن ذلك الجهاد في سبيل الله، وهو من فروض الكفاية، عند جمهور العلماء(٤٥)، إلا ما نقل عن سعيد بن المسيب بأنه فرض عيني(٤٦)، وينقل لنا الإمام ابن جزى المالكى أقوال العلماء فى ذلك فيقول: «المسألة الأولى فى حكم الجهاد: وهو فرض كفاية عند الجمهور، وقال ابن المسيب: فرض عين»(٤٧).

٣.واستدل الجمهور على أنه فرض كفاية بقوله تعالى:﴿ لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ ﴾(٤٨)

وجه الدلالة: أن هذه الآيات أثبتت الفضل لكل من المجاهدين والقاعدين، و وعدت كلا منهم الحسنى، ولو كان الجهاد فرض عين لكان القاعدون آثمين، فتمتنع المفاضلة بينهم و بين المجاهدين، لأنه لا يفاضل بين مأجور وآثم، وكان يمتنع أيضاً وعدهم الحسنى لكن الله قد أثبت لهم أصل الفضل، غاية الأمر أنه جعل المجاهدين أعلى درجة من القاعدين لحسن بلائهم و مخاطرتهم بأنفسهم فى لقاء العدو، فكان فرض كفاية، لأن المقصود ليس ابتلاء الأشخاص، ولكن المقصود إعلاء كلمة الله تعالى أياً كان القائم بها فإذا قام بها البعض سقط الطلب عن الباقين(٤٩).

ويتعين الجهاد لثلاثة أسباب: أحدها: إذا أمر الإمام، فمن عينه الإمام وجب عليه الخروج، الثاني: أن يفجأ العدو بعض بلاد المسلمين فيتعين عليهم دفعه، فإن لم يقدروا لزم من قاربهم، فإن لم يستقل الجميع، وجب على سائر المسلمين حتى يندفع العدو، الثالث: استنقاذ أسارى المسلمين من أيدي الكفار(٥٠).

وللجهاد أهداف نبيلة تحقق مجتمعا مسلما يوفر فيه للإنسان– المسلم وغير المسلم– حقوقه العامة والخاصة، ومن هذه الأهداف ما يأتي(٥١):

- تأمين حرية العقيدة: تعد العقيدة الصحيحة من الأسباب المهمة في تنمية المجتمع، لأنها تتطابق مع فطرة الإنسان التي فطره الله عليها، فالعقيدة الصحيحة تنير العقول، وهي مهمة في صفاء القلوب واستنارة العقول وسلامة السلوك، وهذه عناصر مهمة في تطوير المجتمع وتنميته.
- تأمين حرية الدعوة: لم يحارب المشركون النبي ﷺ في مكة كونه يعبد الله تعالى، وإنما حاربوه لقيامة بالدعوة للدين الجديد، لأن هذا يعد تهديدا لعروشهم، وإيذانا لزوال ملكهم، لذلك وقفوا للدعوة بالمرصاد، واستعملوا كل الوسائل لذلك، وحرية الدعوة معناها انقاذ البشرية من الضياع الى الوجود، ومن الضلال الى الهداية، ومن جور الأديان الى عدل الإسلام، ولا يخفى ما لهذه العناصر من أهمية كبيرة في الإستقرار، والتطور في الجانب الإجتماعي والأخلاقي.
- تأمين الجانب الإقتصادي: زيادة على ما ذكر فللجهاد في سبيل الله تعالى دور في الجانب الإقتصادي، ورفع المستوى المعاشي، من خلال الحصول على الغنائم التي تصرف على الأصناف المذكورة في القرآن العظيم، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾(٥٢) وسد هذه الأصناف له دور كبير في تنمية المجتمع، وسد النقص الحاصل في المستوى المعيشي.

المطلب الثالث: فروض الكفاية في الأمور الدنيوية المحضة:

فروض الكفاية في الجانب الدنيوي المحض تكون في كل صنعة يقوم بها صانعها، لايبتغي بها وجه الله تعالى، وإنما يريد بها مطمعا دنيويا فقط، كالمال أو الشهرة كما في الصناعات والحرف التي يقوم بها غير المسلمين من الغرب والشرق، وكذا المسلمون الذين لا يبتغون بها وجه الله تعالى، لان النية عليها مدار قبول الأعمال وردها، يقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح عن عُمَرَ بن الْخَطَّابِ ﷺ قال: سمعت رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يقول: «**إنما الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ ما نَوَى، فَمَنْ كانت هِجْرَتُهُ إلى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أو إلى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إلى ما هَاجَرَ إليه**»(٥٣).

وهذه تشمل كل الصناعات والحرف، كالفلاحة والصناعة والبناء وغيرها مما يحتاج اليها المجتمع.

المبحث الخامس
أثر فروض الكفاية في نهضة الأمة

إن تطور الحياة وتقدم العلوم، وظهور التكنلوجيا الحديثة أدى الى مضاعفة فروض الكفاية، وتوسيع مساحتها في عصرنا الحاضر، مما أدى الى ثقل كاهل الأمة ومضاعفة المسؤولية، كون الأمة مطالبة باعمار الحياة ومواصلة العمل، ولو قامت القيامة، كما جاء في الحديث عن أَنَسِ بن مَالِكٍ ﵁ أنه قال: قال رسول اللَّهِ ﷺ: «**ان قَامَتِ السَّاعَةُ وَبِيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ فان اسْتَطَاعَ ان لاَ يَقُومَ حتى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ**»(٥٤)، قال المناوي في ذلك: «أنه مبالغة في الحث على غرس الأشجار وحفر الأنهار لتبقى هذه الدار عامرة إلى آخر أمدها المحدود المعدود المعلوم عند خالقها، فكما غرس لك غيرك فانتفعت به، فاغرس لمن يجيء بعدك؛ لينتفع، وإن لم يبق من الدنيا إلا صبابة(٥٥)»(٥٦).

وان من أهم أسباب تخلف الامة الاسلامية في هذا العصر هو ضعف الشعور بالمسؤولية، مما أدى الى غياب فروض الكفاية، الكفيلة بعمارة الأرض، فحصروها في بعض العبادات كالمقابر والجنائز والتكفين والدفن... وغيرها.

ففروض الكفاية في عصرنا اليوم أوسع من حيث تطور الصناعات وتقدم التكنلوجيا، وازدياد فروع الحياة بخلاف الصدر الأول للإسلام، وإحياؤها إحياء للامة، والأصل من مشروعيتها هو حفظ المصالح العامة إذ جلها يتعلق بها، وهو من أهم ما يميزها عن الفروض العينية كما ذكرنا، فكل ماتحتاج إليه الامة الاسلامية ويمكن ان يرتقي بها لتنافس دول الغرب حاليا يجب العمل لتحقيقه دون النظر الى فاعله(٥٧).

فيجب على الامة الإسلامية أن تواكب تطور العصر في كل المجالات، ولا سيما في المجال المدني لتطوير المظاهر المدنية خدمة للمواطنين، وكذلك الجانب العسكري، لتحمي كيانها وعقيدتها، وهذان جناحان مهمان لا تحلق الأمة إلاّ بهما، والواقع يدل على أن القوة العسكرية لها أثر كبير في الجانب السياسي، فقوة الغرب سياسيا جاء من قوتهم عسكريا، بسبب ما تمتلكه هذه الدول من سلاح يفوق كثيرا ما عندنا.

ومن الطبيعي ان الدول التي تعتمد على غيرها في الصناعة تكون تبعا لها، ولاسيما في الجانب العسكري الذي سيكون مدار كلامنا عنه قبل الجانب المدني، لذا سنتناول هذا المبحث في مطلبين فنبدأ:

المطلب الأول: الجانب العسكري:

يعد هذا الجانب مهما في احترام الدولة المتقدمة فيه من قبل الدول الاخرى، كما في واقعنا اليوم، فالجانب العسكري يعد داعما قويا للقرار السياسي، لذلك يجب على الأمة أن تهتم بهذا الجانب لتخرج من مستنقع التبعية والضعف لتُهاب من قبل غيرها، وقد أمرها الله تعالى بقوله: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾(٥٨)، فالأمر هنا موجه الى الأمة الإسلامية وليس لشخص معين أو طائفة معينة فهو فرض كفاية تحققه من أي فرد أو جماعة يرفع الأثم عن الجميع.

وفي القرآن الكريم، والسنة النبوية، إشارات تحث المسلمين أن يعتمدوا على انفسهم في هذا الجانب:

فمن القرآن الكريم: ما ورد بخصوص تعليم سيدنا داود عليه السلام صناعة السلاح، وتوفير الحديد، ومطاوعته له من غير تعرضه للنار، يقول تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ ۖ فَهَلْ أَنتُمْ شَٰكِرُونَ﴾(٥٩)، ويقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ ۖ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ﴾(٦٠)، فإلانة الحديد بيدي داود عليه السلام، وتعليمه الصنعة، فيه إشارة الى ضرورة الابتكار، وأهمية الصناعة المحلية.

زيادة على ذلك إنزال الحديد وتوفيره، وهو الخام الرئيس في كل الصناعات، يقول تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾(٦١).

فهذه العناصر اللازمة لصناعة السلاح، نستطيع ان نوجزها في النقاط الآتية:

١. اليد العاملة: وهي عنصر أساس من عناصر البناء والتصنيع، فلا قيمة للمواد الرئيسة إذا فقدت اليد، التي هي بمثابة الآلة التي تجمع وترتب، وفي الواقع شواهد على ذلك، فهنالك دول غنية بالمال، لا تملك اليد الكافية التي توجه هذا المال وتوظفه، فلا مناص

لها من استيرادها لليد العاملة، وقد أكد القرآن ذلك في بيان دور يد سيدنا داود عليه السلام وهو يصنع السلاح.

٢. الخبرة: اليد وحدها لا تستطيع صناعة الأشياء إذا فقدت الخبرة والدراية في ما تريد صناعته، والخبرة تظهر بتعلم الصناعة ومواصلته، وهذه التراكمات تؤدي الى إنتاج العمل بطريقة مقبولة، وتبلغ ذروتها بالإبداع، يقول تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنْ بَأْسِكُمْ﴾[٦٢].

٣. المواد ألاولية: بهذا العنصر تكتمل الدائرة الصناعية، وأهمها النفط والحديد، وقد أغنى الله تعالى بلادنا الإسلامية بهما، ولو وظفناها توظيفا صحيحا؛ لأصبح للأمة شأن عظيم بين دول العالم، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾[٦٣].

هذه العناصر اذا توافرت، تستطيع الدولة أن ترتقي الى مصاف الدول المتقدمة عسكريا، ويكون لها دور حتى في القرارات الدولية، وتحقق شرط القوة في قوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[٦٤].

ثانيا: السنة النبوية: ففيها أيضا إشارات دالة على حث المسلمين على صناعة الاسلحة فمنها: أن علياً رضي الله عنه قال: كانت بيد رسول الله ﷺ قوس عربية، فرأى رجلا بيده قوس فارسية، فقال: «**ما هذه؟ القها، وعليكم بهذه وأشباهها ورماح القنا، فانهما يزيد الله لكم بهما في الدين ويمكّن لكم في البلاد**»[٦٥]. ففي هذا الحديث يشجع النبي ﷺ المسلمين على الصناعة المحلية[٦٦]؛ لان اعتماد أي دولة على غيرها في السلاح، يجعلها تابعة لتلك الدولة شاءت أم أبت، وواقعنا اليوم دليل واضح على ذلك[٦٧].

ووجوب إعداد السلاح بشرطه يقتضي وجوب صناعته لان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لكن الوجوب هنا هل هو عيني أو كفائي؟ الصحيح أنه كفائي كباقي الحرف والصنائع[٦٨]، وقد يتعين[٦٩]، اذا لم يوجد غيره يجيد هذه الصنعة، كالمفتي اذا لم يكن في المدينة احد غيره عند ذلك يكون واجبا عينيا عليه فيفتي من استفتاه، وأما إن كان هناك أحد غيره يفتي لم يتعين عليه، بل يكون فرض كفاية[٧٠].

المطلب الثاني: الجانب المدني:

لا يقل الجانب المدني أهمية عن الجانب العسكري، ولئن كان الجانب العسكري مهما في حفظ كيان الدولة وعقيدتها من الخطر الخارجي، فالجانب المدني مهم في تحقيق راحة الناس وتوفير الخدمات لهم.

ونحن مأمورون بعمارة الأرض كوننا خلفاء الله تعالى فيها، وعمل الإنسان مع كونه في الأصل للآخرة، الا انه مطالب باعمار الأرض بما يصلحها يقول تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَا﴾(٧١).

وهذه حجة دامغة على الذين يحاولون الصيد في الماء العكر، ويتهمون ديننا بالتخلف، وعدم الإهتمام بالدنيا، وعمارة الأرض في الجانب المدني تكون في مجالات كثيرة نتناول أهمها وكما يأتي:

أولا: الإهتمام بالعلوم الكونية

تعد العلوم الكونية من ضروريات الحياة لتوقفها عليها، لذلك يجب على الأمة أن تكتفي بها ذاتيا، وهي آثمة ان تركته واعتمدت على غيرها من الأمم، وتعلُّم هذه العلوم من الفروض الكفائية، ومن هنا نعلم ان ديننا الحنيف يأمرنا بمواكبة الأحداث ومتابعة التطور العلمي، وهذا يقتضي الإهتمام بالعلوم الكونية كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والطب والهندسة والإقتصاد... وغيرها بما يحقق الإكتفاء الذاتي وقد عبر عنها الفقهاء الأقدمين بالحرف والصناعات(٧٢).

قال النووي في الروضة: «قال الغزالي: ولا يستبعد عدُّ الطب والحساب من فروض الكفاية، فإن الحرف والصناعات التي لا بد للناس منها في معايشهم كالفلاحة فرض كفاية فالطب والحساب أولى»(٧٣).

وقد علم أجدادنا هذه الحقيقة فكانوا قدوة في هذا المجال، فكانوا لا يعدّون من يعمل عملا لا يخدم المصلحة العامة من اصحاب الحرف والصناعات، وكانوا ينظرون اليهم من الدرجة الثانية، كالسماسرة والدلالين، قال الخزاعي: «وأما السماسرة والدلالون وأصحاب النداء فقوم أجراء، لا في عداد التجار، ولا في من لهم الحرف والصناعات، لا قيم لهم ولا أقدار، ولم نسمع لهم ذكرا في أشعار»(٧٤).

في هذا دلالة قوية على اهتمام الإسلام بما يصلح الدنيا وضرورة الاكتفاء الذاتي، وجعلوه واجبا شرعيا على الأمة.

فيجب علينا في عصرنا هذا نصرخ في آذان النائمين لنوقظ فيهم هذه الحقيقة، كي يفيقوا ليلحقوا بغيرهم في هذا المجال، ولا سيما ان البون كبير بيننا وبينهم، فنخرج أمتنا من مستنقع العوز والإحتياج، وأن نبدأ من حيث انتهى الآخرون، ولتكن لنا تجربة اليابان وألمانيا في نهضتها درسا نستفيد منه في مسيرتنا، وإن كانت من غير المسلمين، لأن العبرة بما يقال ويبتكر، بغض النظر عمن يقوم بذلك، ما دامت تخدم المصلحة العامة، وليس في ذلك تعارض يمنعه ديننا، وبناء على ذلك قال رسول اللَّهِ ﷺ عن أبي هُرَيْرَةَ ﵁: «**الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بها**»(٧٥).

في الحديث دلالة على الإستفادة مما عند غيرنا، وإن كانوا غير مسلمين، لأن الأصل فيما يعمل لا فيمن قام به، يقول السيوطي بعد ذكره الحديث: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن أي كأنه فقدها وأضلها، إشارة الى ما قيل: انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال»(٧٦).

من هنا يتبين لنا أن ديننا الحنيف يدفع اتباعة الى عمارة الأرض، وتنمية الأمة وتطويرها، وبما أن هذا الأمر لا يتحقق الا بالعلوم الضرورية لذلك فقد ندبنا الاسلام الى طلب العلم، وجعله من الطرق المؤدية الى الجنة كما في الحديث الذي يرويه أبو هريرة ﵁ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فيه عِلْمًا سَهَّلَ الله له بِهِ طَرِيقًا إلى الْجَنَّةِ**»(٧٧). قال عنه الحاكم: هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

هنا ذكر النبي ﷺ العلم مطلقا، فهو يشمل العلوم الشرعية، والعلوم الكونية ما دامت تخدم الجميع.

وطلب العلم يخضع للتنافس بين الأمم، ولا يقتصر على المسلمين، يفوز به من يجد ويثابر، لذلك تفوق علينا أعداؤنا لأنهم أدركوا سر ذلك، يقول تعالى: ﴿ **مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾** ﴾(٧٨).

ثانيا: الإهتمام بالإمامة

ان الإنسان طبعه مدني، يستلزم منه ان يعيش مع الآخرين، والتعامل معهم، يقول ابن خلدون: «أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران»(٧٩).

وهذا الإحتكاك قد ينتج عنه تناحر وخصام، وهذا يحتاج الى من يحسم النزاع ويرشد الناس، وعلاج ذلك تنصيب الحاكم الذي يعطى أعلى سلطة يستطيع من خلالها اصلاح الأمور، وتحقيق الإستقرار، وكل ما فيه مصلحة للرعية.

وتنصيب الإمام واجب شرعي ثبت في القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع:

- **من القرآن:** قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾(٨٠).

في الآية أمر بطاعة الإمام، وهذا يقتضي وجوب تعيين الإمام، لأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب.

- **من السنة:** عن أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: «**إذا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ في سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ**»(٨١).

في الحديث دلالة على أهمية الأمير، وأنه إذا أمر النبي ﷺ بتعيين الأمير إذا كانوا ثلاثة، فتعيينه على الأمة آكد، لمظنة وقوع النزاع فيها أكثر.

يقول الشوكاني معلقا على هذا الحديث: «وَفِيهَا دَلِيلٌ على أَنَّهُ يُشْرَعُ لِكُلِّ عَدَدٍ بَلَغَ ثَلاثَةً فَصَاعِدًا أَنْ يُؤَمِّرُوا عليهم أَحَدَهُمْ، لِأَنَّ في ذلك السَّلامَةَ من الْخِلافِ الذي يُؤَدِّي إلَى التَّلافِ فَمَعَ عَدَمِ التَّأْمِيرِ يَسْتَبِدُّ كُلُّ وَاحِدٍ بِرَأْيِهِ وَيَفْعَلُ ما يُطَابِقُ هَوَاهُ فَيَهْلِكُونَ، وَمَعَ التَّأْمِيرِ يَقِلُّ الاخْتِلافُ وَتَجْتَمِعُ الْكَلِمَةُ وإذا شُرِّعَ هذا لِثَلاثَةٍ يَكُونُونَ في فَلاةٍ من الْأَرْضِ أو يُسَافِرُونَ، فَشَرْعِيَّتُهُ لِعَدَدٍ أَكْثَرَ يَسْكُنُونَ الْقُرَى وَالأَمْصَارَ وَيَحْتَاجُونَ لِدَفْعِ التَّظَالُمِ وَفَصْلِ التَّخَاصُمِ أَوْلَى وَأَحْرَى»(٨٢).

- **من الإجماع:** أجمع علماء أهل السنة على وجوب تعيين الإمام، قال ابن خلدون: «إن نصب الإمام واجب، قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر ﷺ، وتسليم النظر إليه في

أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تُترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام»[٨٣].

وقد أكد علماؤنا في القديم والحديث ذلك فمن ذلك:

ما قاله ابن تيمية رحمه الله: «وجوب اتخاذ الإمارة يجب أن يعرف، أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإنَّ بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس»[٨٤].

وقال الشوكاني: «إن الصحابة لما مات رسول الله ﷺ قدموا أمر الإمامة ومبايعة الإمام على كل شيء، حتى إنهم اشتغلوا بذلك عن تجهيزه ﷺ... هو إجماع المسلمين أجمعين منذ قبض رسول الله ﷺ إلى هذه الغاية، وما هو مرتبط بالسلطان من مصالح الدين والدنيا، ولو لم يكن منها إلا جمعهم على جهاد عدوهم، وتأمين سبلهم، وإنصاف مظلومهم من ظالمه، وأمرهم بما أمرهم الله به، ونهيهم عما نهاهم الله عنه، ونشر السنن، وإماتة البدع، وإقامة حدود الله، فمشروعية نصب السلطان هي من هذه الحيثية»[٨٥].

بعد ان عرفنا وجوب تعيين الإمام في الشرع، بقي أن نعرف أن هذا الفرض يعد من فروض الكفاية، وليس من الفروض العينية.

يقول الماوردي: «فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد، وطلب العلم، فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها عن الكافة»[٨٦].

وإذا تعين الحاكم فإنه يحتاج من يراقب عمله، ويصوب اخطاءه، حتى لا يترك لاجتهاده الفردي الذي يجعل الحاكم عرضة للإستبداد والظلم، والجهة التي تراقبه هي الشعب المتمثل بمجموعة منتخبة من قبله من أهل الحل والعقد، يتصفون بالقوة والأمانة، وهو ما يطلق عليه اليوم بالبرلمان، فيكون حكم الحاكم مبني على المشورة، وهذا الأمر يضيف على الأمة فرضا كفائيا آخر يحقق هذا الأمر.

وإقامة هذه المؤسسة ضروري في تنمية المجتمع، لأن استقرار الوضع واستتباب الأمن يفتح آفاقا كبيرة للعقول في تفكيرها وابداعها، ويفجر الطاقات، ويفسح المجال أمام المبدعين للتنافس فيما بينهم بما ينهض بالأمة في هذه الدنيا.

ثالثا: الإجتهاد الجماعي

إن المجتمع الإسلامي يجب عليه أن يكون ملتزما بالشرع في مسيرته الدنيوية، وأن تكون مصادر التشريع الإسلامي المنبع الوحيد لبيان الأحكام له.

وبما ان الحياة كلما تقدمت توسعت وتعقدت، وظهرت فيها مستجدات تحتاج الى بيان حكمها الشرعي المبني على الإجتهاد المنضبط، باعتبار أن ديننا يصلح لكل زمان ومكان، وأن الإسلام ليس محصورا في العبادات العينية الفردية من صلاة وزكاة وحج وصيام وقراءة قرآن... وغيرها، وإنما هو دين شامل جاء لضبط مسيرة الحياة، وتصحيح الطريق للمسلمين، بعيدا عن الأهواء والرغبات الشخصية، التي يجب ان تكون تبعا لما جاء به الإسلام، وقد جاء عن عبد الله بن عمرو ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به**»[٨٧] قال النووي في أربعينه: هذا حديث صحيح رويناه في كتاب الحجة بإسناد صحيح، وعند ابن حجر في فتح الباري أخرجه الحسن بن سفيان وغيره عن أبي هريرة ﷺ ورجاله ثقات وقد صححه النووي في آخر الأربعين[٨٨].

ولا يخفى على كل ذي لب أن في تحكيم الشريعة الإسلامية، وتطبيق أحكامها تنمية للمجتمع وتطويرا له في الجانب الأخلاقي والتربوي، وهما عنصران مهمان لكل حضارة، تفتقدهما الأمم الأخرى.

وهذا الأمر يقتضي وجوب ايجاد المجتهد الذي يفتي الناس وفق الشريعة الإسلامية الغراء، وبما أن مصدر الفتوى كلما تعدد فيه المجتهدون كانت الفتوى أقرب الى مراد الشرع، لان احتمال وقوع الخطأ من المنفرد أكبر، وتعدد المجتهدين يحقق مبدأ الشورى في الإجتهاد، ويكون له أكبر الأثر في دقة الرأي وإصابته، لذلك يفرض علينا هذا الأمر إنشاء مؤسسات فقهية تضم المجتهدين الذين يمثلون اجماع الأمة في كل زمان[٨٩].

وهذه المؤسسات الفقهية تُعد من الفروض الكفائية، وليست على الأعيان، والأمة آثمة بغيابها، يقول النووي: «ومن فرض الكفاية القيام بإقامة الحجج وحل المشكلات في الدين وبعلوم الشرع كتفسير وحديث وفروع بحيث يصلح للقضاء»[٩٠].

هذه بعض من الجوانب المهمة لتحقيق النهضة الشاملة للأمة كي ترتقي الى مصاف الدول الأخرى، وقد اقتصرت على ما أراه ضروريا، وما تركته كثير لا يسعها مثل هكذا

مبحث، وإنما يحتاج الى إطروحة كي تحيط بهذا الأمر، وأرجو أن يهيئ الله تعالى طالب علم في الدراسات العليا، ليعطي حق هذا الأمر، ويحيط به من جميع جوانبه.

والحمد لله رب العالمين

النتائج والتوصيات

بعد هذا العرض الموجز للفروض الكفائية توصلت الى النتائج والتوصيات الآتية:

أولا: النتائج

١. إن الفروض الكفائية مغيبة تقريبا في واقعنا، وهذا سر تأخرنا، ونهضتنا لا تقوم الا بإحيائها، لأن نهضة الأمة في الأصل من الفروض الكفائية.
٢. حاجة الأمة الى عقد مؤتمرات إسلامية كبيرة لمعالجة كيفية إحياء الفروض الكفائية بما يتلاءم وتطور الحياة في كل مجالاتها.
٣. للدولة دور كبير في إحياء الفروض الكفائية، وتهيئة الكوار الكافية للقيام بهذا الدور في كل المجالات الحياتية، كما وأنها مسؤولة عن رفع الإثم عن الأمة وهذا من واجباتها.
٤. غياب الدولة، أو تقصيرها في هذا الجانب، لا يعفي الأفراد والمؤسسات الدينية من القيام بدورها بما تستطيع في إحياء الفروض الكفائية.
٥. الفروض الكفائية مساحتها واسعة قياسا بالفروض العينية، ولها القابلية لمواكبة التطورات والأحداث بما يحقق المصلحة العامة.

ثانياً: التوصيات

قبل الكلام عن التوصيات نعرج على بعض أسباب غياب الفروض الكفائية والتقصير فيها، ونذكرها في النقاط الآتية:

١. ضعف الشعور بالمسؤولية، ويعد هذا من أخطر الأمراض التي تصيب الأمة.
٢. ضعف الوازع الديني مما أضعف جانب الإخلاص لدى كثير من المسلمين وهم يمارسون أعمالهم ولاسيما في القطاع العام.
٣. الهجرة الكبيرة لأصحاب العقول والكفاءات إلى بلدان خارجية عربية وغير عربية، بسبب الظروف الصعبة التي يمر بها البلد، ولاسيما الجانب الأمني والمعيشي.

٤. ضعف الاهتمام بأصحاب الكفاءات العلمية من قبل الدولة، وبخس طاقاتهم مما دفع هؤلاء إلى الهجرة.

وأما التوصيات التي تتعلق بإصلاح هذا الخلل الكبير فنذكرها في النقاط الآتية:

١. قيام حملات إعلامية واسعة لبيان مواطن الخلل وتشخيصها وأسبابها، كي نلفت أنظار المسلمين إلى ما يدفعهم للسير في طريق البناء والتطوير.

- تذكير المسلمين بتأريخهم المشرق، والعزة التي كانوا عليها، وذل أعدائهم، وكيف انقلبت الموازين اليوم، فأصبحنا في ذيل الأمم بعد أن كنا قادة، وهذا يتحقق بوسائل كثيرة منها:
- قيام مسابقات ثقافية بالتأريخ الإسلامي بجميع جوانبه، وأقترح الفتوحات الإسلامية في زمن الخليفة الأول أبي بكر الصديق والثاني عمر بن الخطاب رض الله عنهما، والجانب المدني من التأريخ الأندلسي، كي يكون المتسابق على اطلاع بتأريخه المشرق، وتُهيأ لها جوائز ثمينة على ضوء ما قامت به مجلة الرائد في مسابقة فقه السنة لهذا العام ٢٠٠٩- ٢٠١٠.
- قيام مؤتمر تحت عنوان (الحضارة الإسلامية إبداع وتطور) تلقى فيه بحوث تتناول المحاور الآتية:
  - ✓ المحور الأول: الأخلاق في الإسلام.
  - ✓ المحور الثاني: المدنية في التأريخ الإسلامي.
  - ✓ المحور الثالث: حقوق الذميين في الدولة الإسلامية.
- عمل ندوات في التأريخ الإسلامي تبرز فيه الجوانب المشرقة فيه، ويفضل التنسيق مع القنوات الفضائية في ذلك، زيادة على دور المساجد في الخطب والمحاضرات، وتهيئة كادر متخصص في ذلك.
- عمل مطويات تتضمن الجوانب المذكورة أعلاه.
- توزيع الأقراص وأشرطة المسجل المتضمنة المحاضرات والخطب الخاصة بما ذكرناه آنفا، إلى البيوتات وأصحاب المحلات وأصحاب السيارات الخاصة والعامة.

٢. إتباع الخطوات التي مرت يبين فيها أسباب التخلف الذي حل بأمتنا الإسلامية، والهوان الذي أصابها، ثم بيان العلاجات المهمة لهذه الأمراض، ومنها:

- بيان المسؤولية الكبيرة، والأمانة العظيمة، التي ضيعها المسلمون، وأننا سنسأل عنها أمام الله تعالى، وأن الجميع آثم مادامت حاجة الأمة لم تسد، وتوظف لذلك المؤتمرات والندوات وغيرها مما ذكرناه آنفا.
- بيان أن الذي يعتمد على غيره يكون تابعا له، والتابع ذليل يقاد حيثما يوجهه المتبوع، ولاسيما إذا كان الثاني غير مسلم، ولا يليق بالمسلم إلا أن يكون عزيزا كريما، في مقدمة الركب.

٣. معالجة وقف هجرة الكفاءات العراقية، وذلك بإزالة الأسباب التي تضطرها لذلك ومن ثم معالجة عودة من هاجر منها معالجة شاملة سياسية واجتماعية– اقتصادية، وأن لا تقتصر على الجوانب المادية فقط.

ويمكن أن تسهم المقترحات التالية في عودة الكفاءات المهاجرة والاستفادة منها[٩١].

١. إرساء دعائم الأمن والنظام والاستقرار في عموم العراق وبدون ذلك لا يمكن الحديث عن وقف الهجرة وعودة الكفاءات سواء بشكل دائمي أو وقتي.
٢. تأسيس بنك للمعلومات يقوم بجمع البيانات الكافية عن أصحاب الكفاءات، وتوثيق شهاداتها وكفاءاتها العلمية والثقافية والفنية والإدارية، ويمكن أن يرتبط هذا البنك أو يدعم من قبل السفارات العراقية.
٣. تشكيل لجان تهتم بشؤون عودة الكفاءات في دول المهجر.
٤. تشكيل دائرة متخصصة في وزارة التعليم العالي تهتم بأصحاب الكفاءات المهاجرة.
٥. تقوم الدائرة المتخصصة بتنظيم العلاقة بين الكفاءات المهاجرة والجامعات العراقية ومراكز البحث العلمي، ووضع الجداول الزمنية للزيارات والمحاضرات وتنفيذ المشاريع العلمية المشتركة.
٦. تقوم الدائرة بتوفير الأعمال لأصحاب الكفاءات في الجامعات، ومراكز البحث العلمي والوزارات ومؤسسات الدولة الأخرى، وفي المصانع والمؤسسات الإنتاجية والخدمية.
٧. تقدير الكفاءات المهاجرة وتثمين دورها في خدمة الوطن، وذلك بتوفير مناخ البحث العلمي والأكاديمي وتقديم الحوافز المادية والمعنوية، ومستلزمات المعيشة الأخرى وتوفير تسهيلات السفر للمشاركة في المؤتمرات العلمية.
٨. عدم ممارسة التمييز السياسي والقومي والديني والطائفي تجاه أصحاب الكفاءات.

٩. احتساب سنوات الخدمة في الخارج لأغراض التدرج الوظيفي والتقاعد.

١٠. يجب أن تستفيد من هذه الإجراءات الكفاءات العلمية المحلية أيضاً لكي يكون هناك تفاعل وتعاون بينها وبين الكفاءات المهاجرة ولكي لا تشعر بالغبن والتمييز.

١١. الاستفادة من تقنيات التعلم عن بعد، لإلقاء محاضرات، وتنظيم حلقات دراسية ونشاطات علمية أخرى للكفاءات التي لا تستطيع العودة إلى العراق.

هوامش البحث

(١) **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، لأحمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر، مسند أنس بن مالك، رقم (١٣٠٠٤)، ١٨٣/٣. قال الهيثمي في مجمع الزوائد: رجاله أثبات ثقات. ينظر: **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، لعلي بن أبي بكر الهيثمي، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة– بيروت، ١٤٠٧هـ، ٦٣/٤.

(٢) القصص: ٧٧.

(٣) القصص: ٧٧.

(٤) ينظر: **لسان العرب**، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط١، مادة (فرض) ٢٠٢/٧.

(٥) ينظر: **لسان العرب**، مادة (وجب) ٧٩٣/١.

(٦) ينظر: **المحصول في علم الأصول**، لأبي عبد الله محمد بن عمر فخر الرازي (ت٦٠٦هـ)، علق عليه: محمد عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ١٠/١. **تيسير التحرير**، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر، بيروت، ١٨٧/٢.

(٧) ينظر: **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي (ت٧٧٢هـ)، منشورات مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ، ط١، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، ١١٧/١. **الإبهاج، لعلي بن عبد الكافي السبكي** (ت٧٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ، ط١، تحقيق جماعة من العلماء، ١٠٠/١.

[٨] ينظر: **لسان العرب**، مادة (كفي) ٢٢٦/١٥. **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت- لبنان، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ط٢، ١٨٨/٥.

[٩] ينظر: **اللمع في أصول الفقه**، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ط١، ١٢٧/١. **أصول الفقه الإسلامي**، للدكتور وهبة الزحيلي ط٢، دار الفكر، دمشق ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ٧١/١. **الوجيز في أصول الفقه**، للدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص٣٦.

[١٠] سورة آل عمران: ١٠٤.

[١١] **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٦٧/٢. وينظر: **الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار النشر: دار الشعب، القاهرة، ١٦٥/٤.

[١٢] سورة التوبة: ١٢٢.

[١٣] **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، ١١٢/٤. وينظر: **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام** لابن تيمية، لأحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ٣٢٧/١٦.

[١٤] **صحيح مسلم**، لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب: الإيمان، بَاب: بَيَانِ كَوْنِ النَّهْيِ عن الْمُنْكَرِ من الْإِيمَانِ وَأَنَّ الْإِيمَانَ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ وَأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عن الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ، رقم (٤٩)، ٦٩/١.

[١٥] **صحيح مسلم بشرح النووي**، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ، ط٢، ٣٢/٢.

[١٦] ينظر: **السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون**، لعلي بن برهان الدين الحلبي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٦٣/٢. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار

الإسلامية، بيروت- الكويت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ط١٤، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، ٦١/٣.

(١٧) **الرسالة**، لمحمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م، ص٣٦٨.

(١٨) ينظر: **الجامع الصحيح المختصر**، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير, اليمامة- بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ط٣، بَاب: فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى، رقم (٤٦٦٦)، ١٨٩١/٤. وأخرجه **مسلم في صحيحه**، كِتَاب: الْقَدَرِ، بَاب: كَيْفِيَّةِ الخلق الْآدَمِيِّ في بَطْنِ أُمِّهِ وَكِتَابَةِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقَاوَتِهِ وَسَعَادَتِهِ، رقم (٢٦٤٧)، ٢٠٣٦/٤.

(١٩) سورة البقرة: ٣٠.

(٢٠) ينظر: **الإحكام في أصول الأحكام**، لعلي بن محمد الآمدي أبي الحسن، تحقيق: د.سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ، ط١، ١٥٢/١. **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام**، لعلي بن عباس البعلي الحنبلي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م، ٩٤/١.

(٢١) ينظر: **الموافقات في أصول الفقه**، لإبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ١٨١/١.

(٢٢) **الرسالة**، ص٣٦٦.

(٢٣) ينظر: **الوجيز في أصول الفقه**، ص٣٧. **أصول الفقه الإسلامي للزحيلي**، ٧١/١.

(٢٤) **صحيح مسلم بشرح النووي**، ٣٢/٢.

(٢٥) ينظر: **قواطع الأدلة في الأصول**، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ٣٥٥/٢.

(٢٦) **البحر المحيط في أصول الفقه**، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ط١، ٢٠١/١.

(٢٧) **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، ٨٦/٢٨. وينظر: **الفواكه الدواني**، لأحمد ابن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، (ت١١٢٥هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ٢٠٧/١.

(٢٨) **الإبهاج للسبكي**، ١٠٠/١. **المدخل**، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج، دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ٢٢٩/١. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، تحقيق: د.عبد الرحمن الجبرين، د.عوض القرني، د.أحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض- السعودية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ط١، ٨٧٤/٢.

(٢٩) ينظر: **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة**، لابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ١٢٠/٤. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، لعلي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي، ٢٩٣/١.

(٣٠) ينظر: **حاشية ابن عابدين**، ١٢٠/٤.

(٣١) **مغني المحتاج**، ٢١٤/٤.

(٣٢) ينظر: **القوانين الفقهية**، لمحمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، ٢٧٦/١. **مغني المحتاج**، ٢١٤/٤.

(٣٣) **القوانين الفقهية**، ٢٧٦/١.

(٣٤) ينظر: **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، للإمام يحيى بن شرف النووي، دار المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط٢، ٢٢٦/١٠. **مغني المحتاج**، ٢١٤/٤.

(٣٥) **روضة الطالبين**، ٢٢٦/١٠.

(٣٦) ينظر: **الموافقات**، ٣٦٧/٢.

(٣٧) ينظر: **قواطع الأدلة في الأصول**، ٢٥/١.

(٣٨) ينظر: تقرير نشر في مجلة الرائد التي تصدر في بغداد في عددها السابع بتاريخ ٦ ذي القعدة ١٤٢٦، ٨/١٢/٢٠٠٥م.

(٣٩) ينظر: **الوجيز في أصول الفقه**، ص٣٧.

(٤٠) **المجموع شرح المهذب**، للإمام يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م، ٦/٤٩٧.

(٤١) ينظر: **مغني المحتاج**، ١/١٣٣.

(٤٢) **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، لعبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد، المكتب الإسلامي، بيروت، ١/١٠٠.

(٤٣) سورة الأنفال: ٦٠.

(٤٤) **سنن أبي داود**، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت٢٧٥هـ) دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، كتاب (الجهاد)، باب (في الرمي)، رقم (٢٥١٣). **سنن الترمذي**، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب (فضائل الجهاد عن رسول الله ﷺ)، باب (ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله تعالى)، رقم (١٦٣٧)، وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح. **سنن النسائي الكبرى**، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ط١، كتاب (الجهاد)، باب (من غزا يلتمس الأجر والذكر)، رقم (٤٣٤٥). **المستدرك على الصحيحين**، لأبي عبد الله محمد بن عبد لله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ط١، كتاب (الجهاد) رقم (٢٤٦٧). وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وله شاهد على هذا الاختصار صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

(٤٥) ينظر: **بدائع الصنائع**، ٧/٩٨. **الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، لصالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت، ١/٤١١. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، لمحمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت،

٢٠٩/٤. **إعانة الطالبين**، ١٨٠/٤. **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط١، ١٦٢/٩.

(٤٦) **القوانين الفقهية**، لابن جزي، ٩٧/١.

(٤٧) **القوانين الفقهية**، لابن جزي، ٩٧/١.

(٤٨) سورة النساء: ٩٥.

(٤٩) ينظر: **بدائع الصنائع**، ٩٨/٧. **الثمر الداني في تقريب المعاني**، ٤١١/١. **مغني المحتاج**، ٢٠٩/٤. **إعانة الطالبين**، ١٨٠/٤. **المغني**، ١٦٢/٩.

(٥٠) **القوانين الفقهية**، لابن جزي، ٩٧/١.

(٥١) ينظر: **التربية الجهادية الإسلامية**، للدكتور علي عبد الحليم محمود، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣م، ط١، ص١٣١ وما بعدها.

(٥٢) سورة الأنفال: ٤١.

(٥٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: بَدْءُ الْوَحْيِ، باب: كَيْفَ كان بَدْءُ الْوَحْيِ إلى رسول اللَّهِ ﷺ، رقم: (١)، ٣/١.

(٥٤) مر تخريجه ص٢٠٤.

(٥٥) **الصبابة**: البقية اليسيرة تبقى في الإناء من الشراب، فإذا شربها الرجل قال قد تصاببتها. ينظر: غريب الحديث، للقاسم بن سلام الهروي أبي عبيد، تحقيق: د.محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٦، ط١، ١٦٧/٤.

(٥٦) **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ، ط١، ٣٠/٣.

(٥٧) ينظر: **إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع**، للدكتور عبد الباقي عبد الكبير، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، ١٤٢٦هـ، ص١٤.

(٥٨) سورة الأنفال ٦٠.

(٥٩) الأنبياء: ٨٠.

(٦٠) سورة سبأ: ١٠.

(٦١) سورة الحديد: ٢٥.

(٦٢) سورة الأنبياء: ٨٠.

(٦٣) سورة الحديد: ٢٥.

(٦٤) سورة الأنفال: ٦٠.

(٦٥) ينظر: **سنن ابن ماجه**، لمحمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، كتاب (الجهاد)، باب (السلاح)، رقم (٢٨١٠)، قال عنه البوصيري: هذا إسناده ضعيف، فيه عبد الله بن بسر الحبراني، ضعفه يحيى القطان، وابن معين، وأبو حاتم، والترمذي، والنسائي، والدارقطني، وذكره ابن حبان في الثقات فما أجاد، ورواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن أشعث فذكره بزيادة في أوله كما ذكرته في زوائد أبي داود الطيالسي. ينظر: **مصباح الزجاجة**، لأحمد بن إسماعيل الكناني (ت٨٤٠هـ)، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، ١٤٠٣هـ، ط٢، ١٦٦/٣. **وسنن البيهقي الكبرى**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ، كتاب (السبق والرمي)، ١٤/١٠.

(٦٦) ذكر أهل العلم أن في النهي عن الفارسية في الحديث سببا آخر، وهو أن الفارسية إذا انقطع وترها لم ينتفع بها صاحبها بخلاف العربية، فإنها تكون عصا يذب بها صاحبها. ينظر: **سنن البيهقي الكبرى**، ١٤/١٠.

(٦٧) ينظر: **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، للدكتور محمد خير هيكل، دار البيارق، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ط٢، ١٠٦٤/٢.

(٦٨) ينظر: **الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي**، دار الفكر، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ط٤، ٦٣٨٠/٨.

(٦٩) ينظر: **أصول الفقه الإسلامي للزحيلي**، ٧١/١.

(٧٠) ينظر: **اللمع في أصول الفقه**، ص١٢٧. **قواطع الأدلة في الأصول**، ٣٥٥/٢. الفقه **الإسلامي وأدلته للزحيلي**، ٦٣٨٠/٨.

(٧١) سورة القصص: ٧٧.

(٧٢) ينظر: **إحياء الفروض الكفائية**، ص١٣٥.

(٧٣) **روضة الطالبين**، ٢٢٣/١٠.

(٧٤) **تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله من الحرف**، لعلي بن محمود بن سعود الخزاعي أبي الحسن، تحقيق: د.إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥، ط١، ٧٠٦/١.

(٧٥) **أخرجه الترمذي في سننه**، كتاب: العلم عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في فضل الفقه على العبادة، رقم (٢٦٨٧)، ٥١/٥، وقال عنه: هذا حَدِيثٌ غَرِيبٌ. وأخرجه **ابن ماجه في سننه**، كتاب: الزهد، باب: الحكمة، رقم (٤١٦٩)، ١٣٩٥/٢.

(٧٦) **شرح سنن ابن ماجه**، للسيوطي (ت٩١١هـ)، قديمي كتب خانه، كراتشي، ٣٠٧/١.

(٧٧) أخرجه **مسلم في صحيحه**، كتاب: العلم، باب: فَضْلِ الِاجْتِمَاعِ على تِلاوَةِ الْقُرْآنِ وَعَلَى الذِّكْرِ، رقم (٢٦٩٩)، ٢٠٧٤/٤.

(٧٨) سورة هود: ١٥.

(٧٩) **مقدمة ابن خلدون**، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م، ط٥، ص٤١.

(٨٠) سورة النساء: ٥٩.

(٨١) أخرجه أبو داود في **سننه**، كتاب الجهاد، بَاب: فِي الْقَوْمِ يُسَافِرُونَ يُؤَمِّرُونَ أَحَدَهُمْ، رقم (٢٦٠٨)، ٣٦/٣. وينظر: **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، لمحمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ط٢، باب: ذكر البيان بأن حكم الثلاثة وأكثر في الإمامة حكم الاثنين سواء، رقم (٢١٣٢)، ٥٠٤/٥.

(٨٢) **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، ١٥٧/٩.

(٨٣) **مقدمة ابن خلدون**، ١٩١/١.

(٨٤) **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار المعرفة، ص١٣٦.

(٨٥) **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط١، ٤/٥٠٤.

(٨٦) **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٥.

(٨٧) **مشكاة المصابيح**، لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥م، ط٣، ١/٥٩.

(٨٨) **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣/٢٨٩.

(٨٩) **إحياء الفروض الكفائية**، ص١٢٩.

(٩٠) **منهاج الطالبين وعمدة المفتين**، ليحيى بن شرف النووي أبو زكريا، دار المعرفة، بيروت، ١/١٣٦.

(٩١) www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=١٦٧٢٢٥

قائمة المصادر والمراجع

١. **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، لعلي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ، ط١، تحقيق: جماعة من العلماء.

٢. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٣. **الإحكام في أصول الأحكام**، لعلي بن محمد الآمدي أبي الحسن، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ، ط١، تحقيق: د.سيد الجميلي.

٤. **إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع**، للدكتور عبد الباقي عبد الكبير، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، ١٤٢٦هـ.
٥. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦. **الإصابة في تمييز الصحابة**، لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ط١، تحقيق: علي محمد البجاوي.
٧. **أصول الفقه الإسلامي**، للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ط٢.
٨. **إعانة الطالبين** لأبي بكر عثمان بن محمد الدمياطي المعروف بالسيد البكري، (ت١٣٠٠هـ)، دار الفكر، بيروت.
٩. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، لعلي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.
١٠. **البحر المحيط في أصول الفقه**، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ط١، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د.محمد محمد تامر.
١١. **التاج والإكليل لمختصر خليل**، لمحمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ، ط٢.
١٢. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، مكتبة الرشد، الرياض- السعودية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ط١، تحقيق: د.عبد الرحمن الجبرين، د.عوض القرني، د.أحمد السراح.
١٣. **تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله من الحرف**، لعلي بن محمود بن سعود الخزاعي أبي الحسن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط١، تحقيق: د.إحسان عباس.

١٤. **التربية الجهادية الإسلامية**، للدكتور علي عبد الحليم محمود، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ط١.

١٥. **التقرير والتحرير في علم الأصول**، لابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

١٦. **تهذيب الأسماء واللغات**، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٦م، ط١.

١٧. **تيسير التحرير**، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر، بيروت.

١٨. **الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، لصالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت.

١٩. **الجامع الصحيح المختصر**، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير, اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ط٣، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا.

٢٠. **الجامع لأحكام القرآن**، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة.

٢١. **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، للدكتور محمد خير هيكل، دار البيارق، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ط٢.

٢٢. **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة**، لابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٣. **الرسالة**، لمحمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، القاهرة، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

٢٤. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، للإمام يحيى بن شرف النووي، دار المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط٢.

٢٥. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله المعروف بابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت– الكويت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ط١٤، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط.

٢٦. **سنن ابن ماجه**، لمحمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني، دار النشر: دار الفكر – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٢٧. **سنن أبي داود**، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت٢٧٥هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

٢٨. **سنن الترمذي**، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي (ت٢٧٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين.

٢٩. **سنن البيهقي الكبرى**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، (ت٤٥٨هـ)، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

٣٠. **سنن النسائي الكبرى**، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، (ت٣٠٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ط١، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن.

٣١. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار المعرفة.

٣٢. **السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون**، لعلي بن برهان الدين الحلبي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٣٣. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط١، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٣٤. **شرح سنن ابن ماجه**، للسيوطي (ت٩١١هـ)، قديمي كتب خانه، كراتشي.

٣٥. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، لمحمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ط٢، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

٣٦. **صحيح مسلم بشرح النووي**، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ، ط٢.

٣٧. **صحيح مسلم**، لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٣٨. **غريب الحديث**، للقاسم بن سلام الهروي أبي عبيد، تحقيق: د.محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٦هـ، ط١.
٣٩. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.
٤٠. **الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي**، دار الفكر، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ط٤.
٤١. **فقه الجهاد في الإسلام**، للشيخ حسن أيوب، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، ط٢.
٤٢. **الفواكه الدواني**، لأحمد ابن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، (ت١١٢٥هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
٤٣. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ، ط١.
٤٤. **قواطع الأدلة في الأصول**، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي.
٤٥. **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام**، لعلي بن عباس البعلي الحنبلي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م، تحقيق: محمد حامد الفقي.
٤٦. **القوانين الفقهية**، لمحمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي.
٤٧. **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل**، لعبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد، المكتب الإسلامي، بيروت.
٤٨. **كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، لأحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مكتبة ابن تيمية، ط٢، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.
٤٩. **لسان العرب**، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت.

٥٠. **اللمع في أصول الفقه**، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ط١.
٥١. **مجلة الرائد**، التي تصدر في بغداد في عددها السابع بتاريخ ٦ ذي القعدة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥/١٢/٨م.
٥٢. **المجموع شرح المهذب**، للإمام يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.
٥٣. **المحصول في علم الأصول**، لأبي عبد الله محمد بن عمر فخر الرازي (ت٦٠٦هـ)، علق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ط١.
٥٤. **المستدرك على الصحيحين**، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، ط١، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
٥٥. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، لأحمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر.
٥٦. **مشكاة المصابيح**، لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥م، ط٣، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني.
٥٧. **مصباح الزجاجة**، لأحمد بن اسماعيل الكناني (ت٨٤٠هـ)، دار العربية، بيروت، ١٤٠٣هـ، ط٢، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي.
٥٨. **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط١.
٥٩. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، لمحمد الخطيب الشربيني، دار الفكر- بيروت.
٦٠. **مقدمة ابن خلدون**، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م، ط٥.

٦١. **منهاج الطالبين وعمدة المفتين**، ليحيى بن شرف النووي أبو زكريا، دار المعرفة، بيروت.

٦٢. **الموافقات في أصول الفقه**، لإبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.

٦٣. **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

٦٤. **الوجيز في أصول الفقه**، للدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

الرد على من قال:
إن الإمام الأعظم أبا حنيفة
يقدم القياس على الأثر

د. حمدي فهد محمد الكبيسي

كلية التربية للبنات/ قسم الشريعة

المقدمة

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد النبي المكرم وآله الأطهار وصحبه الأبرار والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

فهذا البحث الذي بين أيدينا يتعلق بشخصية من الشخصيات الفقهية ذلك هو الإمام أبو حنيفة[1] النعمان إمام من أئمة الهدى الذين خلد ذكرهم وعم فضلهم ملايين من الأنام، كان قمة شامخة في الفقه وكان الفقهاء من بعده عيالاً عليه، وكان من الزهد والورع والسخاء والبذل وإيثار الآخرة وأخلاق القرآن التي فيه بمحل لا يدركه إلا الصفوة، وكان يؤثر رضى الله على كل شيء، ولقد غمر الله تعالى هذا الإمام الجليل بفضله العظيم فكان إضافة إلى ما تقدم من التابعين، واجتهد وأفتى في زمانهم، وأخذ العلم من ألوف المشايخ واتفق له من الأصحاب العظام العدد الكبير وهو أول من دون فقهه ورتب أبواباً، وعلى الرغم من ذلك الفضل العظيم الذي لا يخفى على أحد انطلقت ألسنة البعض تتكلم في حق هذا الإمام الجليل، وأثيرت حوله الشبهات، ولعل من أبرزها هو أن الإمام كان يقدم القياس على الأثر وعلى هذه الشبهات جعلت عنوان البحث (الرد على القائلين بشبهة تقديم القياس على الأثر عند أبي حنيفة)، فجعلته مقدمة ومبحثين وخاتمة تناولت في المقدمة خطة تقسيم البحث واختياري لعنوانه.

أما المبحث الأول فتناولت فيه حياة الإمام الأعظم بصورة مختصرة تتناسب مع المساحة المعطاة لذلك, من ولادته رحمه الله تعالى إلى وفاته، مقسمة إلى أربعة مطالب، تناول المطلب الأول: ولادة الإمام، واسمه, ونسبه, ونشأته العلمية، وتناول المطلب الثاني: شيوخه ومن روى عنهم، أما المطلب الثالث: فتناول تلامذته الذين لازموه ودونوا فقهه وجعلت المطلب الرابع: في وفاته وما قيل عنه بعد وفاته.

وتناول المبحث الثاني: منهج الإمام الفقهي والرد حول ما أثير من الشبهات حوله، وذلك بمطلبين، المطلب الأول: تناول الكلام في منهج الإمام وطريقة استنباطه للأحكام الفقهية، أما المطلب الثاني: فتناول بعض المسائل التي أثيرت حول الإمام والرد عليها، ثم خاتمة ذكرت فيها بعض ما توصلت إليه من نتائج في البحث راجياً أن أكون قد وفقت من خلال هذا البحث المتواضع في تقديم شيئاً فيه خيراً للإسلام والمسلمين والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول
حياة الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى من ولادته إلى وفاته

المطلب الأول- اسمه ونسبه وولادته ونشأته العلمية:

هو النعمان بن ثابت بن زوطي التميمي الكوفي من أبناء فارس الأحرار، ينسب إلى أسرة شريفة في قومه، أصوله من كابل عاصمة أفغانستان اليوم، أسلم جده المرزبان أيام عمر، وتحول إلى الكوفة، واتخذها سكناً، ولد أبو حنيفة النعمان في الكوفة سنة ثمانين هجرية في خلافة عبد الملك بن مروان، وروى الخطيب بسنده إلى إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة أنه قال: أخبرنا إسماعيل بن حماد بن النعمان بن ثابت بن المرزبان من أبناء فارس الأحرار والله ما وقع علينا رق قط ولد جدي سنة ثمانين، وذهب ثابت إلى علي بن أبي طالب وهو صغير فدعا له بالبركة فيه وفي ذريته، ونحن نرجوا من الله تعالى أن يكون قد استجيب ذلك لعلي بن أبي طالب(2).

نشأته العلمية:

نشأ رحمه الله تعالى بالكوفة في أسرة غنية كريمة، فحفظ القرآن الكريم في صغره شأن أمثاله من ذوي النباهة والصلاح ويبدو أنه لم يعلق في بداية الأمر بسماع دروس العلماء وحضور حلقاتهم بل كان مع والده في دكانه أكثر وقته إلى أن في حياة أبي حنيفة وحين بلغ السادسة عشر من عمره خرج به أبوه لأداء فريضة الحج وافق لقاء بينه وبين الإمام الشعبي(3) رحمه الله تعالى، فكان ذلك اللقاء فاتحة خير عظيم وزيارة النبي ﷺ ومسجده، وكان أول علم اتجه إليه من العلوم هو علم أصول الدين ومناقشة أهل الإلحاد والضلال(4).

فناقش جهم بن صفوان حتى أسكته(5)، وجادل الملاحدة حتى أقرهم على الشريعة، كما ناظر المعتزلة(6)، والخوارج(7)، فألزمهم الحجة وجادل غلاة الشيعة فأقنعهم، وهو مع قضائه زمناً يحاول ويناظر في أصول الدين كان ينهى أصحابه والمقربين إليه عن الجدل، رأى رحمه الله تعالى ولده حماداً يناظر في علم الكلام فنهاه، فقال حماد رأيناك تناظر فيه وتنهانا عنه؟ فقال: كنا نناظر وكان على رؤوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا، وأنتم

تناظرون وتريدون زلة صاحبكم ومن أراد أن يزل صاحبه فقد أراد أن يكفر صاحبه ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه، مضى رحمه الله تعالى في هذه السبيل من علم الكلام وأصول الدين حتى أصبح علماً يشار إليه بالبنان وهو ما يزال في العشرين من عمره، وقد اتخذ حلقة خاصة له في مسجد الكوفة ويجلس إليه فيها طلاب هذا النوع من العلم بعد ذلك اتجه أبو حنيفة رحمه الله إلى الفقه، وكان سبب وجهته إلى الفقه ما روى زفر[8] عنه رحمهما الله تعالى، قال: سمعت أبا حنيفة يقول كنت أنظر في الكلام حتى بلغت فيه مبلغاً يشار إلي فيه بالأصابع، وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبي سليمان[9]، فجاءتني امرأة يوماً فقالت: رجل له امرأة أراد أن يطلقها للسنة كم يطلقها؟ فأمرتها أن تسأل حماد ثم ترجع فتخبرني، فسألت حماد، فقال: يطلقها وهي طاهرة من الحيض والجماع تطليقة واحدة ثم يتركها تحيض حيضتين بعد الحيضة الأولى فهي ثلاث حيض فإذا اغتسلت فقد حلت للأزواج، فرجعت فأخبرتني فقلت: لا حاجة لي بعلم الكلام فأخذت نعلي فجلست إلى حماد أسمع مسائله فأحفظ قوله، ثم يعيدها من الغد فأحفظ ويخطئ أصحابه فقال: لا يجلس في صدر الحلقة بحذائي غير أبي حنيفة[10].

انتقل أبو حنيفة بكليته إلى شيخه حماد وعلمه في الفقه حتى تقدَّم أقرانه وتجاوز أمثاله وسابقيه في حلقة شيخه لحفظه وأدبه مع شيخه، فلقد كان يقصده في بيته ينتظره عند الباب حتى يخرج لصلاته وحاجته، فيسأله ويصحبه، كان إذا احتاج شيخه إلى شيء قام هو على خدمته، وكان إذا جلس في بيته لا يمد رجليه جهة بيت شيخه حماد، وكان إذا صلى دعا لشيخه حماد مع والديه، واستمر على هذه الحال من الصحبة والملازمة ثماني عشرة سنة حتى مات حماد رحمه الله تعالى.

واتفق أصحاب حلقة الدرس على أن يخلفه أبو حنيفة في الدرس فكان خير خلف لخير سلف[11]، وقد أثر عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى عدة مؤلفات منها الفقه الأكبر، ومسند الحديث، وكتاب العالم والمتعلم، ورسالة الرد على القدرية، ولم يترك كتاباً فقهياً محدداً إلا ما أملاه على تلامذته وما جمعه الإمام محمد بن الحسن الشيباني[12].

المطلب الثاني- شيوخه رحمهم الله تعالى:

إن شيوخ الإمام رحمه الله تعالى بلغوا أربعة آلاف شيخ، منهم سبعة من الصحابة، وثلاثة وتسعون من التابعين والباقي من أتباعهم، ولا غرابة في هذا ولا عجب فقد عاش رحمه الله تعالى سبعين سنة وحج خمساً وخمسين حجة، وموسم الحج يجمع علماء العالم الإسلامي في الحرمين الشريفين وأقام بمكة حين ضربه ابن هبيرة على تولي القضاء بالكوفة، وكانت الكوفة مركزاً علمياً يعج بكبار العلماء، وكان الإمام حريصاً على التلقي والاستفادة من العلم وأهله يسر له في خمس وخمسين سنة أن يلتقي بأربعة آلاف شيخ، وأن يأخذ عنهم ما بين مكثر منه ومقل له حديثاً أو مسألة قال الإمام أبو حفص الكبير بعد أن ذكر عدد شيوخ الإمام وقد صنف من ذلك جماعة من العلماء ورتبوهم على ترتيب حروف المعجم ومنهم[13]:

1. إبراهيم بن محمد المنتشر بن الأجدع الهمداني الكوفي من الخامسة روى عنه الإمام وأبو عوانه والثوري وابن عيينه وغيرهم[14].
2. إبراهيم بن يزيد النخعي الكوفي، ثقة إلا أنه كان يرسل كثيراً وكان عجباً في الورع والخير، متوقياً للشهرة ذكره ابن حبان في ثقات التابعين، قال أبو حنيفة عن حماد قال: بشرت إبراهيم بموت الحجاج فسجد ورأيته يبكي من الفرح[15].
3. إسماعيل بن حماد بن أبي سليمان الكوفي، صدوق من الثامنة، قال النووي في مقدمته على شرح مسلم وهو تابعي مشهور رأى أنس بن مالك وسلمة بن الأكوع، وسمع عبد الله بن أبي أوفى، وأبا جحيفة[16].
4. أيوب السختياني، أبو بكر بن كيسان الفري مولاهم البصري، ثقة حجة من كبار الفقهاء والعبّاد من الخامسة، قال فيه شعبة ما رأيت مثله كان سيد الفقهاء خرّج له الأئمة الستة[17].
5. الحارث بن عبد الرحمن الهمداني الكوفي أبو هند مقبول من السابعة كذا في التقريب خرّج له البخاري في الأدب المفرد[18].
6. حماد بن أبي سليمان العلامة الإمام فقيه العراق أبو إسماعيل بن مسلم الكوفي مولى الأشعريين أصله من أصبهان روى عنه تلميذه أبو حنيفة، وابنه إسماعيل، والحكم بن

عتبة وآخرون، مات سنة عشرين ومائة، وقيل سنة تسع عشرة ومائة رحمه الله تعالى[19].

7. ربيعة بن عبد الرحمن المدني المعروف بربيعة الرأي ثقة مشهور قال فيه احمد ثقة[20].
8. سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أحد الفقهاء السبعة وكان ثبتاً عابداً فاضلاً كان يشبه بأبيه في الهدى والسمت من كبار الطبقة الثانية، خرّج له الستة[21].
9. سليمان بن يسار الهلالي المدني، ثقة فاضل أحد الفقهاء السبعة روى عن أنس وغيره خرّج له الستة[22].
10. عطاء بن يسار الهلالي المدني، مولى ميمونة ثقة مكثر[23].
11. عمرو بن دينار المكي، ثقة ثبت خرّج له الستة، وذكره ابن حبان في الثقاة[24].

المطلب الثالث- تلامذته:

أكرم الله تعالى أبا حنيفة بتلاميذ عظام كانوا في العلوم عظاماً يقرر معهم المسائل ويقعد القواعد، وذكر أن أصحاب أبي حنيفة الذين دونوا الكتب أربعين رجلاً وكان في العشرة المتقدمين منهم أبو يوسف، وزفر وداود الطائي، وأسد بن عمرو، ويوسف بن خالد السمتي، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، وذكر أن تلاميذ أبي حنيفة كان منهم من يرحل إليه ويستمع أمراً ثم يعود إلى بلده بعد أن يأخذ طريقه ومنهاجه، ومنهم من لازمه، وقد قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى هؤلاء ستة وثلاثون رجلاً منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء وستة يصلحون للفتوى، واثنان أبو يوسف وزفر يصلحان لتأديب القضاة وأرباب الفتوى[25].

قال أبو يوسف كما ذكر الكردي في مناقبه بسنده إلى أبي يوسف كنت أطلب الحديث وأنا مقل المال، فجاء إليّ أبي وأنا عند الإمام فقال لي: يا بني لا تمدن رجلك معه، فإن خبزه مشوي وأنت محتاج، فقعدت عن كثير من الطلب واخترت طاعة أبي، فسأل عني الإمام وتفقدني وقال حين رآني: ما خلفك عنا؟ قلت: أطلب المعاش، فلما رجع الناس وأردت الانصراف دفع إليّ صرة فيها مائة درهم فقال: أنفق هذا فإذا نفذت أعلمني وألزم الحلقة، وذكر أيضاً أن الحسن بن زياد كان فقيراً وكان يلازم أبا حنيفة وكان أبوه يقول له: لنا بنات ليس لنا ابن غيرك، فاشتغل بهن فلما بلغ الخبر الإمام أجرى عليه رزقاً وقال: ألزم الفقه، فإني ما رأيت فقيهاً معسراً قط[26].

ونذكر من تلاميذه الذين كانوا ملازمين له وحافظوا على تدوين الفقه:

1. أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي (113هـ/ 182هـ):

فقيه العراق وقد تتلمذ على أبي حنيفة وسلك طريقته الاجتهادية فكان أنبه تلاميذ الإمام وله الفضل في انتشار المذهب وذلك عندما تولى منصب قاضي القضاة، وكان رحمه الله تعالى ذو نزعة عقلية وذكاء وقاد، لزم مكة بضع سنين وألف كتاب الخراج بتكليف من الخليفة هارون الرشيد وهو أول من كتب في السياسة المالية(27).

2. محمد بن الحسن الشيباني (135هـ/ 189هـ):

ولد بواسط ونشأ بالكوفة، وكان ذو عقل راجح ونبغ في حياة شيخه، وأخذ عن الإمام مالك، وله مناظرات مع الشافعي، سجل فقه أبي حنيفة في كتب ستة منها كتاب الاصل ولمحمد يرجع الفضل في تدوين المذهب، تعد كتبه من أكبر الموسوعات في الفقه الحنفي(28).

3. زفر بن الهذيل (110هـ/ 158هـ):

كان أكثر أصحاب أبي حنيفة تمسكاً بالقياس، وكان أبو حنيفة يجله ويعظمه، وكان زاهداً عابداً ثقة مأموناً، أكره على القضاء فأبى واختفى مدة فهدم منزله ثم خرج فأصلحه، ثم أكره وهدم منزله، ولم يتولى القضاء واشتغل بالعلم والعبادة وزهد في الدنيا وأحبه أهل البصرة، وفيها توفي رحمه الله تعالى(29).

4. الحسن بن زياد اللؤلؤي:

تتلمذ لأبي حنيفة ثم لأبي يوسف ثم لمحمد اشتغل بالسنة أولاً ثم بالفقه وكان فطناً يقظاً نبيهاً حافظاً للروايات، توفي سنة 204هـ(30).

المطلب الرابع- وفاته وما قيل عنه بعد وفاته:

أ. وفاته:

روى الموفق المكي بسنده إلى عبد الله بن واقد قال: غسل الحسن ابن عمارة أبا حنيفة وكنت أصب الماء عليه، فرأيت جسمه جسماً نحيفاً قد أذابه من العبادة والجهد، فلما فرغ رفعت جنازته لم أر باكياً أكثر من يومئذٍ، وكانت الكلمات التي تكلم بها الحسن كما

رواها الموفق في مناقبه: (رحمك الله وغفر لك، لم تفطر منذ ثلاثين سنة، ولم تتوسد يمينك بالليل منذ أربعين سنة).

وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى قد أوصى أن يدفن بأرض الخيزران لأن أرض بغداد غصب، فحمل إليها وحضر جنازته جمع غفير، قدر بخمسين ألف رجل، وصلى عليه ست مرات، آخرها صلاة ولده حماد.

ولما بلغ المنصور أن أبا حنيفة أوصى بأن يدفن هناك حيث دفن قال من يعذرني منك حياً وميتاً، وقال الموفق بسنده إلى أبي يوسف قال: مات أبو حنيفة في النصف من شوال سنة خمسين ومائة رحمه الله تعالى[31].

ب. ما قيل فيه بعد وفاته:

قال معاصره العابد الورع الفضيل بن عياض كان أبو حنيفة رجلاً فقيهاً معروفاً بالفقه واسع المال معروفاً بالأفضال على كل من يضيق به، صبوراً على التعلم بالليل والنهار، حسن الميل، كثير الصمت، قليل الكلام، حتى ترد مسألة في حلال أو حرام فكان يحسن أن يدل على الحق هارباً من مال السلطان، وقال معاصره مليح بن وكيع كان والله أبو حنيفة عظيم الأمانة، وكان والله جليلاً كبيراً عظيماً، وقال فيه المحدث ابن جريج إمام أهل مكة في مطلع حياته، سيكون له في العلم شأن عجيب، وقال فيه أنه الفقيه، أنه الفقيه، وقال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: إني لأتبرك بأبي حنيفة وأجيء إلى قبره كل يوم يعني زائراً، فإذا عرضت لي حاجة صليت ركعتين وجئت إلى قبره، وسألت الله الحاجة عنده فما يتعد عليّ حتى تقضى[32]. وقال الحماني: سمعت أبي يقول: رأيت في النوم كأن ثلاثة نجوم سقطت فمات أبو حنيفة، ثم مسعر، ثم سفيان رحمهم الله تعالى.

فذكر ذلك لمحمد بن مقاتل فبكى وقال: العلماء نجوم الأرض، وقال حفص بن غياث: رأيت أبا حنيفة في المنام فقلت له: يا أبا حنيفة ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي، قلت: فأي الرأي حمدت؟ قال: نعم الرأي رأي عبد الله بن مسعود، ورأيت ابن اليمان شحيحاً بدينه، وقال روح بن عبادة: كنت عند ابن جريج سنة خمسين ومائة وأتاه موت أبي حنيفة، فاسترجع وتوجع، وقال: أي علم ذهب، ولما بلغ شعبة موته استرجع وقال: طُفي عن الكوفة نور العلم، أما أنهم لا يرون[33].

المبحث الثاني
منهج الإمام ابي حنيفة النعمان ونماذج مما قيل عن تقديمه للقياس

المطلب الأول- منهجه في استنباط الأحكام الفقهية:

أود أن أسلط الضوء في هذا المبحث على منهج الإمام الأعظم لما ذكر من الشبه حول منهجه رحمه الله تعالى، وليس هذا الأمر مستغرب فقد كان أبو حنيفة النعمان ممن روى من العلم الشرعي المحمدي وانتشر صيته في بيئة عرفنا كيف كان الصراع فيها على أشده ونحن في هذا المبحث لا نريد إلا إظهار الحقائق وتبيانها لكي نعرف إن كان أصحاب هذه الشبهات محقين بذلك أم لا والله ولي التوفيق.

لقد رسم الإمام أبو حنيفة ﷺ منهاجاً للاستنباط، وإذا لم يكن مفصلاً فإنه جامع لأنواع الاجتهاد ولقد ذكر ذلك عنه حيث قال: (آخذ بكتاب الله تعالى فإن لم أجد فبسنة رسول الله فإن لم أجد في كتاب الله تعالى ولا سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول صحابة رسول الله، آخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم النخعي[34]، والشعبي، وابن سيرين[35]، والحسن[36]، وعطاء[37]، وسعيد بن المسيب[38]، فقومٌ اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا)، فاعتمد أبو حنيفة في منهجه على الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والعرف وقول الصحابي وشرع من قبلنا وغيرها من مصادر التشريع المختلف عليها.

فالقرآن المصدر الأول للشريعة الإسلامية وهذا لا يختلف فيه اثنان، وما من خلاف حوله فليس خلافاً في الاحتجاج به، وإنما هو خلاف في فهم ألفاظه ومعانيه.

والسنة النبوية: وهي المصدر الثاني للشريعة ولا خلاف في هذا لأحد والخلاف في جزئيات مما يتعلق بالسنة، فأبو حنيفة يأخذ بالسنة الصحيحة والآثار التي فشت في أيدي الثقات.

والإجماع: وهو الأصل الثالث للشريعة، والخلاف الحاصل بين العلماء حوله إنما هو في أمور فرعية تتعلق ببعض صور الإجماع.

وأقوال الصحابة: وأبو حنيفة يختار منها ما شاء، ومن المعلوم أن تخير الفقيه المجتهد ليس ناتجاً عن هوى، وإنما يقارن بينها ويرجح منها ما ترجح على غيره.

والقياس: وهو قياس الأشباه بالنظائر، وذلك إذا لم يجد في الكتاب ولا في السنة ولا في أقضية الصحابة رأياً ولا حكماً ولا قضاءً[39].

والاستحسان الذي يمكن أن يلاقي به ما يؤدي إليه بعض الأقيسة من تفويت المصالح أو بعضها، وهذا هو الاجتهاد بالنصوص، أو الاجتهاد بغير النصوص وكان منهجه رحمه الله تعالى (آخذٌ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلحت عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به، وكان يوصل الحديث المعروف الذي أُجمع عليه ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغاً، ثم يرجع إلى الاستحسان وأيهما كان أوفق يرجع إليه وعلى هذا يكون منهجه رحمه الله تعالى، يقوم على أصول سبعة وهي كما ذكرناها سابقاً الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة ﷺ، والقياس، والاستحسان، والإجماع، والعرف[40]، واعتماده رحمه الله تعالى في منهجه على هذه الأركان أو الأصول السبعة وما بلغه في الاستنباط بالقياس وما وصل إليه من المدينة الفقهية، فلقد كان يبحث في اجتهاده عن العلة فإذا وصل إليها أخذ يتخيرها ويفرض الفروض ويقدر وقائع لم تقع ليطبق عليها العلة التي وصل، ولقد اتسم فقهه بشيئين بارزين أحدها الروح التجارية فيه والثانية الحرية الشخصية، فلقد كان الإمام أبو حنيفة النعمان ذا خبرة تجارية انعكست على منهجه الفقهي وكان فقيهاً يحترم[41] في غيره كما يحترمه لنفسه، ولقد ظهر ذلك في فقهه، أما الأولى أي السمة التجارية فهي واضحة في إنه كان في فقهه متأثراً بالفكر التجاري يفكر بالعقود الإسلامية المتصلة بالتجارة بتفكير التاجر الذي تمرس بها واستبان معاملات الناس فيها وواءم بين نصوص الشريعة من كتاب وسنة وما عليه الناس في تعاملهم، وإن ذلك واضح في أمرين من منهاجه أحدها أخذه بالعرف كأصل يترك به القياس، والعرف التجاري ميزان ضابط للتعامل بين التجار، وثانيهما أخذه بالاستحسان لأن الاستحسان أساسه أن يرى تطبيق القياس الفقهي ويأخذ بالاستحسان المبني على المصلحة التي مردها إلى نص شرعي أو المبني على العرف والتعامل بين الناس، ولقد كان أقدر الفقهاء على تخير أبواب الاستحسان حتى أن الإمام محمد يقرر أن أصحاب أبي حنيفة ينازعونه في المقاييس فإذا استحسن لم يلحقه أحد، وإن آراء أبي حنيفة في العقود التجارية كالسلم والمرابحة

والتوليف والوضيعة وكالشركات أحكم الآراء بين الفقهاء وأدقها، وهو أول من فصل أحكام هذه العقود ولأبي حنيفة في تفريعه للعقود التجارية أربعة قيود:

1. العلم بالبدل علماً تنتفي معه الجهالة التي تؤدي إلى النزاع لأن أساس العقود في الشريعة العلم التام بالبدلين حتى لا يكون ثمة تغرير أو غش، وحتى لا تكون ثمة خديعة للخصومات وأن كلمة مبينة في العقد تمنع خصومات كثيرة في المستقبل قد تنقطع بها المودة بين الناس(42).
2. تجنب الربا وشبهة الربا فإن الربا أبغض التصرفات في الإسلام وأشدها تحريماً، فكل عقد فيه رباً فهو باطل، وكل عقد فيه شبهة الربا يكون باطلاً، سداً للذريعة ومحافظة على أموال الناس أن تؤكل بالباطل.
3. إن العرف له حكمه في تلك العقود التجارية حيث لا يكون نص فما يقره العرف يؤخذ به، وما لا يقره العرف يترك.
4. الأصل في هذه العقود التجارية، الأمانة فلئن كانت الأمانة أصلاً في كل العقود الإسلامية بل في كل الأعمال فهي في المرابحة والتولية وأخواتها أصلها الفقهي لأن المشتري ائتمن البائع في إخباره الثمن الأول من غير بينة ولا يمين فيجب صيانتها من الخيانة والتهمة.

هذه هي الأصول الثابتة في كل الفروع الفقهية التي أثرت عن أبي حنيفة في العقود التجارية وهي تتفق مع نزعته الدينية وتحرّجه(43)، وتتفق مع خبرته في الأسواق ومع أصوله العامة التي التزمها في منهاجه الفقهي.

أما السمة الثانية التي اتسم بها فقه أبي حنيفة رحمه الله تعالى فهي الحرية الشخصية فقد كان حريصاً من خلال منهجه كل الحرص على احترام إرادة الإنسان في تصرفاته مادام عاقلاً، فهو لا يسمح لأحد أن يتدخل في تصرفات العاقل الخاصة به فليس للجماعة ولا لولي الأمر الذي يمثلها أن يتدخل في شؤون الآحاد الخاصة ما دام الشخص لم ينتهك حرمه أمر ديني، إذ تكون حينئذ الحسبة الدينية موجبة لحفظ النظام، فلا يحمل المرء على أن يعيش في حياته الخاصة على نظام معين أو يدبر حال بتدبير خاص مفروض، وهذا الفهم ليس أمراً جديداً يكون فيه رائد، فالنظم القديمة والحديثة ذوات الحضارة تنقسم في إصلاح الناس إلى قسمين:

القسم الأول: اتجاه تغلبت فيه النزعة الجماعية إذ تكون تصرفات الشخص في كل ما يتصل بالجماعة لمن قرب أو تحت إشراف الدولة وهذا نراه في نظم قائمة ونظم انتهت.

والقسم الثاني: نظام تربية الإرادة الإنسانية وتوجهها بوسائل التهذيب والتوجيه نحو الخير ثم ترك حبلها على غاربها من غير رقابة وقد قيدت بشكائم خلقية ودينية تعصمها عن الشرور وتبعدها عن الفساد، وكان منهج الإمام رحمه الله تعالى يميل للأخذ بالنظام الثاني ويتبين ذلك من المسائل الفقهية المعروفة في اتجاهها هذا ومنها منع الولاية على البالغة العاقلة بالنسبة للزواج، ومنع الحجر على السفيه وذي الغفلة وعلى المدين، وإباحته للمالك أن يتصرف بحدود ملكه ما دام لا يتجاوز حد ما يملك(44)، ويوضح هذه المسائل ويبين لماذا وقف مما ذكرناهم الموقف الذي خالف فيه كثير من العلماء والمذاهب، ففي المرأة العاقلة يذكر(45) أنها تزوج نفسها ومع إن الفقهاء اتفقوا على أن الحرة البالغة لا يجبرها أحد على الزواج ممن لا تريده إلا ما روى عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى من أنه أجاز للولي أن يجبر البكر ولو بالغة عاقلة على الزواج ولم يوافقه أحد على ذلك، ومع اتفاق الفقهاء على عدم إجبار البالغة العاقلة على زواج من لا تريده فقد اختلفوا مع أبي حنيفة لأنهم يرون أن وليها لا يرغمها على الزواج وهي أيضاً لا تستطيع أن تتزوج من غير إرادته وإن عبارتها لا تصلح لإنشاء عقد الزواج بل يشترك وليها في الاختيار وهو الذي يتولى صيغة العقد، هذا ما قرره جمهور الفقهاء ولكن أبا حنيفة يخالفهم جميعاً وينفرد رحمه الله تعالى من بين الفقهاء بذلك الرأي، وانفراده بهذا الرأي دليل على تقديره للحرية الشخصية وهو في هذا يقدر أن الولاية على

الحر العاقل لا تثبت إلا لمصلحته وإذا فاتت هذه المصلحة تتقيد الحرية فلا تفرض هذه الولاية وذلك لأن تقييد الحرية ضرر فلا تقيد إلا لدفع ضرر أشد، ولما كانت الولاية المالية تثبت لها كاملة فكان يجب أن تثبت لها في التزويج ليس هذا فحسب بل يقرر المساواة بين الفتاة والفتى في الزواج فكما أن له الولاية الكاملة في الزواج فلها أيضاً الولاية الكاملة في شأن الزواج(46)، ولكن أبا حنيفة يلاحظ مع هذه أن المرأة قد تسيء الاختيار، وإذا أساءت الاختيار فإن ذلك يكون سبباً لعار يلحق أسرتها، وهذا ما لاحظه الفقهاء فمنعوها من الزواج إلا بموافقة وليها، فكيف يدفع أبو حنيفة ذلك الأمر ولنقل كيف يحتاط لمنع وقوع ذلك الضرر إن أبا حنيفة يحتاط للأسرة في الوقت الذي يعطيها فيه الحرية فهو يشترط أن

يكون زواجها بكفء يكافئ أسرتها، وإذا اختارت غير كفء من غير أن يرضى عنه وليها فأصح الأقوال عنه يكون العقد فاسداً، وإن الخلاف بينه وبين الفقهاء في هذا خلاصته إن جمهورهم يمنعون الحرية خشية أن يقع سوء الاختيار وما يجلب العار، أما أبو حنيفة فيرى أن تقييد الحرية ذاته ضرر شديد فلا يصح أن تنزل بها ضرراً شديداً احتياطاً لضرر يحتمل أن يكون ويحتمل أن لا يكون بل أنه يطلق الحرية فإن أساءت الاختيار فعلاً فسد العقد وبذلك يكون قد احتاط للحرية وللأولياء معاً، وفي الحجر فإن أبا حنيفة لا يحجر على السفيه ولا على ذي الغفلة لأنه يرى أن الشخص ببلوغه عاقلاً سواء أكان سفيهاً أم غير سفيه قد بلغ حد الإنسانية المستقلة، فمن كان يبذر ماله سفهاً ولا يحسن استغلاله غفلة ليس لأحد أن يجبر عليه لأنه ليس لأحد عليه سبيل وهو صاحب الشأن في ماله ما دام لا ضرر فيه على أحد، ولا مصلحة في أن يحجر عليه ويمنع من إدارة ماله، إذ أن الحجر عليه إهدار لآدميته وإيذاء لكرامته فمن الكرامة الإنسانية التي يستحقها الإنسان بمقتضى إنسانيته أن يكون مستقلاً في إدارة أمواله التي يملكها وأن ينال الخير من تصرفاته الحسنة وينال مغبة تصرفاته السيئة، ويقرر رحمه الله تعالى أن الحجر في ذاته لا يعدله أذى ضياع ماله إذ لا شيء آلم للحر من إهدار إرادته، ولا يصح لأحد أن يقول أن مصلحة الجماعة في الحجر على السفهاء أو ذوي الغفلة العقلاء لأن مصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال إلى الأيدي التي تحسن استغلالها بدل أن تبقى على ذمة من لا يحسنون القيام عليها ويقام غيرهم لحراستها فمصلحة الجماعة أن تنتقل الأموال من الأيدي الخاملة إلى الأيدي العاملة، وقد كان أبو حنيفة يقول إني لأستحي أن أحجر على رجل بلغ الخامسة والعشرين، وذلك دليل قوي على مقدار احترامه للإنسانية والحرية وعلو شأن الإنسان في نظره رحمه الله تعالى[47].

ومن منهجه رحمه الله تعالى عدم الحجر على المدين ولا يمنع مالك من التصرف في ماله، فلما لا يحجر على سفيه ولا ذي غفلة ولا يحجر على المدين ولا يمنعه من التصرف في ماله ولو كانت ديونه مستغرقة لماله، ولكن يجبر المدين على الأداء بالملازمة وبالحبس وبالإكراه البدني لأنه ظالم والنبي ﷺ يقول: «**لي الواجد ظلم يحل عقابه**»[48]، ولكن لا تهمل إرادته في التصرف أو إمضاء قوله، وجمهور الفقهاء يقرون هذه العقوبة البدنية ويقرون معها إهدار كلامه في المال فلا يحل له التصرف فيما يملك حتى يوفي دينه ويباع ماله جبراً عنه ولو لم يستغرق الدين ماله، أما أبو حنيفة في سبيل حماية حرية التصرف في

الملك لا يجيز للقضاء أن يتدخل في تقييد حرية المالك إلا إذا ترتب على تصرفاته في داخل ملكه أذى لغيره ويترك ذلك للضمير الديني المستيقظ، وله هذا مبرر كبير فهو يرى أن تدخل القضاء يؤدي إلى المشاحنة والخصومة وإضعاف الوازع الديني وإن إشعار كل مسلم بأن مصلحته مع أخيه أو جاره مشتركة قد يدفعه إلى الخير، وإذا جاء تدخل القضاء ليلزم بأحكامه ضعف الإحساس بالمصلحة المشتركة ويكون النزاع بدل التعاون الحر المختار ولذلك يؤكد إن هذا الوازع وحده كاف لقطع ومنع الاعتداء وإن أبا حنيفة يؤثر في تعامل الناس دائماً الحرية المتسامحة المقيدة بالدين عن القضاء الملزم المقيد القاطع لمعاني التسامح ومن قواعده التي تدل على منهجه في إرساء الحرية نراه لم يجز الوقف على أنه لازم لأن لزومه يقتضي في نظره أن يكون المالك غير قادر على التصرف في ملكه إذ هو يمنعه من التصرف فيه، فهو لا يتصور مالكاً لا يملك التصرف ولا يتصور أن الوقف يخرج العين عن مالك الوقف لأنها تخرج إلى غير مالك ولا يعرف شيئاً جرى عليه الملك ثم ينقلب غير مملوك، وما يقال من أنه يصير ملكاً لله يعتبره أبو حنيفة ألفاظاً لا مؤدى لها لأن كل شيء ملك لله تعالى بحكم سلطانه تعالى على كل شيء ولم يتصور الوقف إلا في المساجد لأنه خالص لله تعالى وأضاف تعالى إليه ملكه بقوله: ﴿ وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ﴾[49]، فله اختصاص بالله تعالى دون غيره[50]، ومع كل هذه الآراء المستنيرة والتي لها مبرراتها المقبولة الواضحة، فلم يكن الإمام أبو حنيفة إلا متبعاً للهدي النبوي المحمدي فلقد كان ملتزماً بكتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، ومع ما اتفق عليه أئمة المسلمين ومجتهديهم من الصحابة ومن بعدهم ولقد كان بصيراً بالدين عالم بأصوله ووسائله، فلقد كان رحمه الله تعالى حافظاً لكتاب الله تعالى يقوم به آناء الليل وأطراف النهار، كما كان حافظاً لحديث رسول الله ﷺ أخذه من حفاظ العراق والحجاز وكان حافظاً لأقوال الصحابة ﷺ ما اجتمعوا عليه وما اختلفت فيه آراؤهم، كما رزقه الله تعالى فهماً قلما يؤتاه رجل من الناس، ورزقه الله تعالى شيوخاً جبال بالحفظ والفهم والإقبال على الله تعالى[51]. ولعل فيما نرده من أقوال للإمام توضح بجلاء علاقته بالأثر النبوي وشدة تمسكه به، فلقد روى الإمام الشعراني رحمه الله تعالى بسنده إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال: «كذب والله وافترى علينا من يقول أننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى القياس»[52]. فلقد كان يقدم السنة ولو كان حديثاً مرسلاً على القياس ودليل ذلك قوله بنقض الوضوء من الدم السائل من

البدن، وبقوله بانتقاض وضوء المصلي وفساد صلاته إذا ضحك قهقهة في صلاته والحديثان كلاهما مرسلان، ومن أقواله المأثورة عنه: «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك إننا ننظر دليل المسألة من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة، فإن لم نجد قسنا مسكوتاً على منطوق»، وقد بلغ الخليفة أبا جعفر المنصور بأن أبا حنيفة[53] يقدم القياس على الحديث فكتب إليه: بلغني أنك تقدم القياس على الحديث، فرد عليه أبو حنيفة برسالة جاء فيها: «ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين، إنما أعمل أولاً بكتاب الله ثم بسنة رسول الله ﷺ، ثم بأقضية أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وبقية الصحابة، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا وليس بين الله وبين خلقه قرابة»[54].

وقد ذكر الإمام أبو بكر بن احمد بن سهل السرخسي إن شروط العمل بالقياس في مذهب أبي حنيفة خمسة هي: «أحدها أن لا يكون حكم الأصل مخصوصاً به بنص آخر، والثاني أن لا يكون معولاً به عن القياس، والثالث أن لا يكون التعليل للحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه، والرابع أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله، والخامس أن لا يكون التعليل إبطال شيء من ألفاظ المنصوص»[55].

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى مجمعون على أن مذهبه «إن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي»[56].

ومما يجدر الإشارة إليه مما له تعلق بأصل من أصول منهج الإمام رحمه الله تعالى ما ذكره الفقيه محمد أمين الشهير بابن عابدين طائفة من المسائل القائمة على العرف والتي تدخل تحت قاعدة (لا ينكر اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان) أي اختلاف الأحكام القائمة على العرف أما الأحكام القائمة على النصوص فهي ماضيه على الأزمان والأمكنة، وذكر من ذلك تضمين الخياط والكواء وأمثالهما إذا أحرقا القماش أو أضاعاه وقد كان رأي الإمام أبو حنيفة أن القماش عندهم أمانة لا تضمن[57].

ولقد وجه بعض المحدثين والفقهاء نقداً إلى أبي حنيفة يتلخص في أنه رد كثيراً من الأحاديث لمخالفتها القياس في نظره وقد تكون الأحاديث التي ردها مما عمل بها غيره لصحتها أو لحسنها أو صلاحيتها للاحتجاج وسنمر على تلك الأحاديث ونذكرها كما ذكرها أولئك العلماء[58] وسنبين رأي العلماء الذين أجابوا عليها وحكموا على صحتها وعدمه في

المطلب الثاني من هذا المبحث إن شاء الله تعالى مبينين الأسباب التي جعلت الإمام أبا حنيفة يتثبت في تمحيصها وعدم الأخذ بها بأسلوب علمي موضوعي هدفه الحقيقة لا غيرها.

المطلب الثاني- نماذج مما ذكر العلماء في تقديم أبو حنيفة للقياس على الأثر ومناقشتها:

ذكر الإمام أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه عدد من المسائل أفردت لها فصلاً في البحث القادم إن شاء الله تعالى، ذكر فيها مخالفة الإمام أبو حنيفة للأثر، رأيت أن أذكر منها نماذج قليلة تناسب المقام وأذكر الرد عليها من كلام العلماء المهتمين بمتابعة مثل هذا الجانب الحيوي من الفقه.

قال ابن أبي شيبة رحمه الله تعالى حدثنا ابن إدريس عن حصين عن هلال بن يساف قال أخذ بيدي زياد بن أبي الجعد فأوقفني على شيخ بالرقة يقال له وابصة بن معبد، قال صلى رجل خلف الصف وحده فأمره النبي ﷺ أن يعيد[59]. حدثنا ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر قال حدثني عبد الرحمن بن شيبان عن أبيه علي بن الشيبان وكان من الوفد خرجنا حتى قدمنا على نبي الله ﷺ فبايعناه وصلينا خلفه، فرأى رجلاً يصلي خلف الصفوف، قال فوقف عليه نبي الله ﷺ حتى انصرف فقال: «**استقبل صلاتك فلا صلاة للذي صلى خلف الصف**»[60].

قال ابن أبي شيبة وذكر أن أبا حنيفة قال تجزئة صلاته؛ تناول المهتمين بهذا الجانب الفقهي العظيم، فقالوا في سند الحديث الآتي إن ابن إدريس أي راوي الحديث هو عبد الله الأودي وعنه يقول شريك في رواية معلم ولد عيسى بن موسى، ولقد قال الشعبي لعمه داود بن يزيد لا يموت حتى يجن فما مات حتى كوى رأسه إبراهيم بن بشار، وحصين هو بن عبد الرحمن السلمي مختلط، ذكره في الضعفاء البخاري، والعقيلي، وابن عدي، وقال البزار في مسنده المعلل: حصين لم يكن بالحافظ فلا يحتج بحديثه في حكم، وهلال لم يسمع من وابصة فمرسل، وقال عن ملازم لا يحتج به، وعن عبد الله بن بدر: وليس بالمعروف، وعلي بن شيبان لم يحدث عنه إلا ابنه عبد الرحمن وابنه هذا غير معروف وإنما ترتفع جهالة المجهول إذا روى عنه ثقتان مشهوران، وأما إذا روى عنه من لا يحتج بحديثه لم يكن ذلك الحديث حجة، ولا ارتفعت به جهالة، ولكن وثق حصيناً جماعة وأخرج عنه البخاري قبل اختلاطه وملازم وثق أناس، وعلى ابن شيبان صحابي مقلٌّ على إن الحديث مضطرب

الإسناد فمرة يروي هلال عن عمرو بن راشد عن وابصة ومرة عن زياد بن أبي الجعد مقام أبي على الشيخ يقال له وابصة فقال زياد حدثني هذا الشيخ وليس عند بن ماجه فالشيخ يسمع يعد عرضاً، وإنما انفرد به في جامع من لا يؤخذ بانفراد ضد جماعة، وعمرو بن راشد رجل لا يعلم أنه حدّث إلا بهذا الحديث وليس معروفاً بالعدالة فلا يحتج بحديثه كما يقول البزار، وقال ابن عبد البر أنه مضطرب الإسناد ولا يثبته جماعة من أهل الحديث وقال الترمذي قال قوم من أهل العلم: يجزيه إذا صلى خلف الصف وحده وهو قول سفيان الثوري والشافعي وابن مبارك(61).

ودليل هؤلاء حديث أبي بكرة في الصحيحين: أنه أحرم دون الصف فقال له ﷺ: «**زادك الله حرصاً فلا تعد**»(62)، وهذا الكلام يفيد الصحة مع الكراهة لا البطلان ومن ادعى بطلان الصلاة بدون خلل في الأركان تمسك بأحاديث لم يصححها الآخرون(63)، وعلى فرض صحتها تحمل على نفي الكمال جمعاً بين الأدلة، كيف ولو كان المصلي وحده خلف الصف في باطل لما انتظره النبي ﷺ إلى انتهائه من صلاته ليقول له ولا صلاة للذي صلى خلف الصف وهذا ظاهر(64)، وقال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: لو ثبت الحديث- يعني حديث وابصة- لقلت به، وقال الحاكم: إنما لم يخرجه الشيخان لفساد الطريق إليه، وقال البدر: وبصحة صلاة المنفرد خلف الصف قال الثوري وابن مبارك والحسن البصري والأوزاعي وأبو حنيفة والشافعي ومالك وأبو يوسف ومحمد، لكنه يأثم، أما الجواز فلأنه يتعلق بالأركان وقد وجدت وأما الإساءة فلوجود النهي عن ذلك وهو قوله: «**لا صلاة لمنفرد خلف الصف**»(65)، ومعناه لا صلاة كاملة كما في لا وضوء لمن لم يسم الله، ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد وبهذا يجمع بين الأحاديث فظهر أن بطلان صلاة من انفرد خلف الصف مذهب الإمام احمد من بين المذاهب الأربعة ومذهب الظاهرية في التصحيح، أفيعد أبو حنيفة مخالفاً للأثر في مسألة تمسك فيها هكذا بحديث متفق على صحته مع رجوع باقي الآثار إليه يحملها على الكمال جمعاً بين الأدلة وقد تابعه في ذلك معظم علماء الأمة غير الذين يتساهلون في تصحيح ضعاف الآثار وهجر صحيح الأخبار والله سبحانه الهادي إلى الأرشد والأقوم(66).

وذكر ابن أبي شيبة رحمه الله تعالى مسألة أخرى، قال أبو بكر بن أبي شيبة (في المصراة) حدثنا وكيع حدثنا حماد بن أبي سلمة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة ﷺ عن

النبي ﷺ قال: «**من اشترى مصراة فهو بالخيار إن شاء ردها ورد معها صاعاً من تمر**»، وذكر ابن أبي شيبة أن أبا حنيفة قال بخلافه، وقد تناول الرد في هذا الحديث من المهتمين بهذا الشأن فقالوا فيه ومنهم الكوثري رحمه الله تعالى: «إن أغلب طرق هذا الحديث عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً، وقد روي عن غيره من الصحابة ﷺ كذلك والحديث مما رواه أبو حنيفة أيضاً عن الهيثم عن ابن سيرين عن أبي هريرة مرفوعاً، ولا كلام في الحديث من جهة الإسناد، ولكن أفق المجتهد أوسع ونظره في الحديث غير ناظر على ناحية فيظهر لهذا من علة تمنع الأخذ بظاهرة ما لا يظهر للآخر، ويعتني هذا المجتهد بموافقة الحديث للأصول المجمع عليها فوق اعتناء ذاك المجتهد بهذا وهكذا يتسع نطاق الكلام»(67).

وقد أخذ بظاهر الحديث مالك في المشهور عنه، والليث والشافعي واحمد وإسحاق وغيرهم وقالوا إن المشتري إذا وجد البقرة مصراة حبس البائع لبنها في ضرعها أياماً ليظن المشتري أنها غزيرة اللبن يردها المشتري إلى البائع مع صاع مقابل حلبها أيام كانت عنده، وخالفهم أبو حنيفة ومالك في رواية ومحمد وأبو يوسف وطائفة من فقهاء العراق وقالوا ليس للمشتري أن يرد المصراة بخيار العيب ولكنه يرجع بالنقصان لوجود ما يمنع الرد حيث رأوا أن الحديث وإن سلم إسناده لكنّ فيه اضطراب واختلاف شديد في المدة وفيما يدفع، بحيث يسري إلى أصل الحديث كما يظهر من استعراض ألفاظ الحديث في الروايات(68).

وليس مجرد سلامة إسناد الحديث بكاف في الأخذ بظاهره بل لابد من سلامة المتن من مخالفة ما هو أقوى منه من كتاب أو سنة وأصل مجمع عليه، فالشذوذ والعلة يمنعان الأخذ به فيتوقف عن العمل بظاهره(69)، وهذا الحديث معلول لمخالفته لعموم كتاب الله تعالى في ضمان العدوان بالمثل قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾(70)، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾(71)، والآيتان تحتمان الضمان بالمثل، وصاع من تمر ليس بمثل ولا قيمة للبن المحلوب المستهلك عند المشتري مدة بقائها عنده بل تدر المصراة أيام بقائها عند المشتري من اللبن ما يساوي أضعاف صاع من التمر في القيمة وهو ظاهر، ثم حديث (الخراج بالضمان) صححه الترمذي(72)، وأخذ به جمهور الفقهاء فلا يكون هذا اللبن مضموناً حيث كانت المصراة تحت ضمان المشتري، والحديث السابق يخالف هذا حيث يوجب ضمان اللبن بصاع من تمر، بل أوضحوا وجوه مخالفة حديث المصراة للأصول فقالوا: أنه أوجب الرد من غير عيب ولا شرط، وقدر الخيار

بثلاثة أيام، وإنما يتقيد بالثلاثة خيار الشرط، وأوجب الرد بعد ذهاب جزء من المبيع، وأوجب البدل مقام المبدل وقدر التمر والطعام والمتلفات إنما تضمن بالمثل أو بالقيمة وجعل الضمان بالقيمة مع إن الطعام مثلى، ويؤدي إلى الربا إذا كان ثمن المصراة بالتمر حيث يزيد صاعاً منه، كما يؤدي إلى الجمع بين العوض والمعوض وتلك ثماني مخالفات للأصول تقتضي ترك العمل بظاهره، وإن حاول ابن عربي الجواب عن جميعها، فللخروج من هذا التعارض سلكوا طرقاً شتى، وقال عيسى بن أبان: كان هذا أيام العقوبة يأخذ المال ثم نسخ بآية ضمان العدوان بالمثل[73]، وقال الطحاوي بل بحديث (الخراج بالضمان) وقال العلامة الكشميري في التصرية غرر فعلي والغرر القولي به تجب الإقالة أيضاً قضاء، والغرر الفعلي لا يدخل تحت القضاء ولكن تجب به الإقالة ديانة على ما نص عليه ابن الهمام[74] فيكون حديث المصراة من باب الإقالة ديانة، فلا يكون الحديث متروكاً ولا مخالفاً للأصول، وقول ابن القيم كيف يكون التوضؤ بالنبيذ الشديد موافقاً للأصول وخبر المصراة مخالفاً للأصول، ولا يخفى أن النبيذ الذي يتوضأ به إذا لم يكن سواه موجوداً وهو ماء مالح يجعله المسافر في قربته ويرمى فيه تمرات ليحلو الماء يسيراً، كما هو عادة العرب وليس النبيذ الشديد بمرادهم أصلاً هنا[75]، وأما ذكر فقه الراوي هنا وعدّ أبي هريرة غير فقيه فيبرأ منه أبو حنيفة وأصحابه بل لا يثبت عمّن رواه، وأما ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بفقه الراوي لاسيما في موضع الرواية بالمعنى كما فعل أبو حنيفة مع الأوزاعي في مسألة رفع اليدين عند الركوع فأمر يجب الأخذ به، حكى ابن عيينة أن أبا حنيفة اجتمع بمكة مع الأوزاعي رحمهما الله تعالى في دار الخياطين فقال الأوزاعي لا أبا لكم لا ترفعون عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة لأجل أنه لم يصح عن رسول الله ﷺ فيه شيء، فقال الأوزاعي كيف لم يصح عن رسول الله ﷺ وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه، فقال أبو حنيفة حدثنا حماد عن إبراهيم أن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود أن النبي كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود بشيء من ذلك فقال الأوزاعي أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم، فقال أبو حنيفة كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه، وإن كان لابن عمر صحبة وله

فضل والأسود له فضل كثير، وعبد الله عبد الله، قال الكمال بن الهمام بعد ذكر هذه القصة، فرجع بفقه الرواة كما رجع الأوزاعي بعلو الإسناد[76].

ومما ذكر عن الإمام أبي حنيفة في مخالفة الأثر في مسألة رد السلام في الصلاة بالإشارة، قال ابن أبي شيبة حدثنا سفيان بن عيينة عن زيد بن أسلم عن ابن عمر قال: دخل رسول الله ﷺ مسجد بني عمرو بن عوف فصلى فيه ودخلت عليه رجال من الأنصار ودخل معهم صهيب، فسألت صهيباً كيف كان رسول الله ﷺ يصنع حيث كان يسلم عليه؟ قال (يشير بيده) وذكر أن أبا حنيفة قال:لا يفعل[77].

وبعد التحري ممن هم أهل في هذا المجال تبين أن هناك أحاديث تدل على أن ناساً سلموا على رسول الله ﷺ وهو يصلي فرد عليهم بيده أو أصبعه تعد ذلك طائفة رداً للسلام بالإشارة في الصلاة، فرخصوا في الرد بالإشارة في الصلاة على السلام، منهم الإمام مالك، والشافعي، واحمد، وهناك أيضاً أحاديث تدل على أن أناساً سلموا عليه وهو يصلي ولم يرد عليهم لا بالإشارة ولا بغيرها وقال لهم بعد فراغه من الصلاة: «**إن في الصلاة لشغلاً**»[78] فذلك دليل على أن المصلي معذور بذلك الشغل عن رد السلام على المسلّم عليه ونهي لغيره عن السلام عليه كما يقول الطحاوي، وفي حديث عبد الله عن مسلم «كنا نسلم على رسول الله ﷺ وهو في الصلاة فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا»، ففي هذين الحديثين نص لرد السلام مطلقاً فشمل القول والإشارة لأن الرد أعم منهما وقد نفاه الحديث كما ترى، وحديث أبي داود حدثنا عبد الله بن سعيد حدثنا يونس بن بكير عن محمد بن إسحاق عن يعقوب عن عتبة ابن الأخنس عن ابن غطفان عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «**التسبيح للرجال والتصفيف للنساء**»[79] يعني في الصلاة من أشار في صلاته إشارة ففهم عنه فليعد لها يعني الصلاة قال أبو داود هذا الحديث وهم. أهـ[80].

ولم يذكر وجه ذلك فعبد الله ثقة عند المحدثين ويونس صدوق من رجال مسلم ومحمد بن إسحاق قد طال الأخذ والرد فيه وكثير من النقاد وثقوه إطلاقاً واستقر الأمر عند الجمهور أنه مدلس لا يحتج بحديثه وحده إذا عنعن لكن لا يستلزم هذا رد كل ما عنعن فيه، فالأحناف يأخذون بروايته إذا كانت تدل على ما هو الأحوط ولاسيما عند وجود قرائن تؤيدها، وكان علي بن المديني شيخ البخاري يحتج بحديث ابن إسحاق فلا يكون رد عنعنه

موضع اتفاق فيحسب حساب حديثه في باب الاحتياط عند احتفائه بقرائن، ويعقوب بن عتبة ثقة، وأبو غطفان بن طريف ثقة غير مجهول إلا عند من كثر جهله، فأبو حنيفة وأصحابه أخذوا بهذه الأحاديث فمنعوا الإشارة لرد السلام في الصلاة وإن لم يقولوا ببطلان الصلاة بمجرد الإشارة وعدوا أحاديث الإشارة دائراً أمرها بين أن تكون للنهي عن السلام على المصلي وبين أن تكون للرد على السلام على أكبر تنزل لأن احتمال الأول يؤيده حديث (إن في الصلاة لشغلاً) وعند الاحتمال يسقط الاستدلال فيكون ما ذهب إليه الأحناف هو الموافق لجلال الصلاة وللاحتياط الذي تقضيه تلك الأحاديث المانعة من الإشارة في الصلاة لرد السلام على أن الحاظر يقدم في الأخذ على المبيح عند أهل العلم والله أعلم[81].

الخاتمة

الحمد لله في البدء والختام وأصلي وأسلم على سيد الأنام وأصحابه والتابعين لهم خصوصاً العلماء العاملين الذين كانوا نجوماً في دياجير الظلام، بذلوا وجاهدوا حتى أوصلوا لنا هذا الكم الهائل من العلم النافع وأخص منهم من كان البحث حوله ذلك هو الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة وفقيه الفقهاء وأود في هذه الخاتمة أن أوضح بعض النتائج التي ظهرت لي من خلال البحث حيث أنها في نظر كثير من علماء المسلمين عذراً كافياً لمن كان مثل مكانة الإمام أبي حنيفة النعمان ومن خلال رصد هذه الشبهات رأيت أن الإمام الأعظم لا تنطبق عليه شبهة من تلك الشبهات ولقد نفى ذلك في وقته حيث سئل السؤال نفسه وهو أنك تقدم القياس على الأثر فأجاب رحمه الله تعالى بقول: (إننا ننظر دليل المسألة من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة فإن لم نجد قسنا مسكوتاً على منطوق)، ولقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه رفع الملام[82] جانباً من الأسباب التي دعت الأئمة الأعلام إلى عدم الأخذ بالأثر فأجملها ثلاث نقاط وهي التي أراها توافق ما ذهب اليه الإمام أبي حنيفة في بعض قياساته وهي:

1. عدم اعتقاده أن النبي ﷺ قاله.
2. عدم اعتقاده إرادة المسألة بذلك القول.
3. اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ.

بعد هذا هل يرى أحد أن الإمام أبا حنيفة يعرض عن الأثر وهو الإمام المتبع الجليل لسنة المصطفى ﷺ بشهادة أعلام العلماء ومنهم وكيع بن الجراح شيخ الإمام الشافعي وهو يثني عليه ويقول: «كان أبو حنيفة عظيم الأمانة وكان يؤثر رضا الله تعالى على كل شيء ولو أخذته السيوف في الله لاحتملها» ومنهم الإمام الشافعي رحمه الله حيث يقول عنه: «ما طلب أحد الفقه إلا كان عيالاً على أبي حنيفة، وما قامت النساء على رجل أعقل من أبي حنيفة»، وعنه قال احمد بن حنبل: «إن أبا حنيفة من العلم والورع والزهد وإيثار الآخرة بمحل لا يدركه أحد ولقد ضرب بالسياط ليلي للمنصور أي القضاء فلم يفعل»، رحم الله الإمام أبا حنيفة فلقد كان نموذجاً وقدوة من أعلام السلف الصالح رحمهم الله جميعاً وبعد نسأل الله تعالى أن يكون عملنا لوجهه الكريم كما كان السلف الصالح وأن يكون الهدف منه إبراز الحقيقة المضيئة في سيرة الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان.

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

(1) لم يكن له بنت اسمها حنيفة ولكن الحنيفة الدواة بلغة أهل العراق العامية كنوة بذلك لحمله في صغره الدواة ودورانه على العلماء، أنظر رجال من التاريخ، علي الطنطاوي، طبعة جديدة منقحة، دار المنار، جدة، الطبعة الثامنة، 1411هـ/ 1999م، ص111.

(2) الطبقات الكبرى، تأليف محمد بن سعد بن مثيع الهاشمي البصري المعروف بابن سعد (ت230هـ)، دار صادر، بيروت، 1377هـ/1957م، 368/6، سير أعلام النبلاء، تضمين الإمام شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، 527/5، دار الحديث، القاهرة، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، المكتبة التجارية للطباعة والنشر، بيروت، 227/1، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة والفقهاء، لوهبي سليمان، ص48، دمشق، الطبعة الخامسة، 1413هـ/ 1993م، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة النعمان، محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1996م، ص50، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب، إشراف وتخطيط مانع بن حماد، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية في المملكة العربية السعودية، الطبعة الخامسة، 1424هـ/ 2003م، 111/1.

(3) الإمام أبو عمر بن عامر بن شراحيل الحميري الشعبي الكوفي الإمام العلم علامة التابعين، ولد لستة سنين خلت من خلافة عمر بن الخطاب، توفي بالكوفة عام 104هـ، أنظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد، 246/6، وتذكرة الحفاظ للإمام ابي شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت746هـ)، الهند، الطبعة الثانية، 76/1.

(4) أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، ص50، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة والفقهاء، لوهبي سليمان، ص51.

(5) أبو حنيفة إمام الأئمة والفقهاء، ص52.

(6) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبونهم بالقدرية والعدلية، أنظر: الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1395هـ/ 1975م، 43/1.

(7) الخوارج: كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه سواء في زمان الصحابة أو التابعين. أنظر: الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي الأسفراييني (ت429هـ)، تحقيق: محمد محي الدين، الأزهر، 1950م، ص17.

(8) زفر بن الهذيل: أحد تلاميذ الإمام أبي حنيفة ستأتي ترجمته مع التلاميذ.

(9) حماد بن أبي سليمان: شيخ الإمام أبي حنيفة ستأتي ترجمته مع الشيوخ.

(10) سير أعلام النبلاء، 452/6-454، أبو حنيفة إمام الأئمة، ص53، أصول الدين عند أبي حنيفة، ص54.

(11) الإمام أبو حنيفة إمام الأئمة والفقهاء، ص53.

(12) الموسوعة الميسرة، إشراف: د.مناع بن حماد الجهني، ص111.

(13) أبو حنيفة النعمان، ص58-59، لوهبي سليمان غاوجي.

(14) سير أعلام النبلاء، 506/6، وتهذيب التهذيب، لشهاب الدين علي بن حجر العسقلاني، مطبعة مجلس دائرة المعارف في الهند، دار صادر، بيروت، ط1، 1326هـ، 157/1.

(15) المصادر السابقة، تذكرة الحفاظ، 70/1، طبقات ابن سعد، 270/6.

(16) سير أعلام النبلاء، 407/10، أبو حنيفة النعمان، ص58.

(17) سير أعلام النبلاء، 196/6، طبقات ابن سعد، 246/7.

(18) ميزان الاعتدال، 513/3، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة، ص6.

[19] طبقات ابن سعد، 466/7، حلية الأولياء، 250/5، تهذيب التهذيب، 488/11.
[20] تهـذيب التهـذيب، 75/5، تقريـب التهـذيب، احمـد بـن علـي بـن محمـد العسـقلاني (ت852هـ)، مطبعة دار المعرفة، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، 127/1.
[21] طبقات ابن سعد، 195/5، تهذيب التهذيب، 281/1، أبو حنيفة النعمان، ص6.
[22] المصادر السابقة.
[23] المصادر السابقة.
[24] أبو حنيفة إمام الأئمة، وهبي سليمان، ص68.
[25] أبو حنيفة إمام الأئمة، وهبي سليمان، ص68.
[26] تـاريخ بغـداد او مدبنـة السـلام للحـافظ ابـي بكراحمـد بـن علـي الخطيـب البغـدادي (ت463هـ)، بيروت– لبنان، 309/13، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة، ص72.
[27] سير أعلام النبلاء، 269/7، شذرات الذهب، 298/1، الموسوعة الميسرة، د.مانع بن حماد الجهني، 111/1.
[28] سير أعلام النبلاء، 505/7، وفيات الأعيان وأنبـاء أبنـاء الزمـان، لأبـي العباس شمس الدين احمد بن أبي بكر بن خلكان، حققه: د.إحسان عباس، دار الثقافة، مطبعة الغريب، بيروت– لبنـان، 4، ترجمـة 567، طبقات ابن سـعد، 387/6، شذرات الذهب، 243/1، سير أعلام النبلاء، 144/7.
[29] الموسوعة الفقهية، ص112.
[30] المصدر نفسه، ص112.
[31] أبو حنيفة النعمان، ص365–366، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، ص78.
[32] أبو حنيفة النعمان، ص76، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، ص78–91.
[33] المصادر السابقة.
[34] إبراهيم النخعي: أبـو عمران بن يزيد وابـن النخـع تـوفي سـنة سـت وقيـل خمس وسبعين للهجرة. طبقات ابن سعد، 270/1.
[35] ابن سيرين مولاهم أبو بكر البصري التابعي الإمام في التفسير والحديث وتعبير الرؤيا والمقدم في الزهد والورع، توفي رحمه الله تعالى سنة عشر ومائة بعد الخمسين بمائة يوم. أنظر: تهذيب التهذيب، 214/9، تهذيب الأسماء واللغات، ق84/1.

(36) الحسن البصري: الإمام المجمع على جلالته أبو سعيد التابعي الأنصاري مولاهم ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب ﷺ، أدرك مائة وثلاثين من أصحاب رسول الله ﷺ، توفي سنة مائة وعشر. أنظر: طبقات ابن سعد، 156/7، شذرات الذهب، 136/1، تهذيب الأسماء واللغات، للإمام الحافظ أبي زكريا محمد بن شمس النووي (ت176هـ)، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م، دار ابن القيم، القاهرة، ق162/1، مصطلح الحديث ورسالة ماجستير للأستاذ حسن الأهدل، جامعة صنعاء، ص235.

(37) عطاء: هو أبو محمد بن عطاء بن أبي رياح مولى بني فهر أو جمح المكي من مولدي الجند من أجلاء الفقهاء وتابعي مكة وزهادها، توفي سنة خمس عشرة ومائة وقيل أربع عشرة ومائة. أنظر: وفيات الأعيان، 263/3.

(38) سعيد بن المسيب: الإمام الجليل أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن إمام التابعين اتفق العلماء على إمامته وتقدمه في أهل عصره في العلم والفضل ووجوه الخير، كان أعلم الناس بحديث أبي هريرة ﷺ توفي سنة ثلاث وتسعون وقبل أربع وتسعون وكانت ولادته عام (15هـ) لسنتين مضتا من خلافة عمر بن الخطاب ﷺ. أنظر: ترجمته طبقات ابن سعد، 379/2، تهذيب الأسماء واللغات، ق220/1، صفوة الصفوة، لإمام ابن الجوزي جمال الدين (ت597هـ)، دار الصفا، القاهرة، الطبعة الأولى، 1411هـ، 44/2، تذكرة الحفاظ، 548/1، مصطلح الحديث ورجاله، ص232.

(39) أبو حنيفة لوهبي سليمان، ص129، تاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة، ص370، الموسوعة الميسرة، ط5، 113/1.

(40) المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ، 209/30، وتاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة، دار الفكر، القاهرة، ص345، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة، ص129.

(41) المصادر السابقة.

(42) تاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة، ص380.

(43) المقصود بها قوة التزامه وشدة تمسكه بالشريعة وأحكامها.

(44) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص376، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام ابن رشد القرطبي الأندلسي، طبعة جديدة ومنقحة، دار الفكر للطباعة، 226/2.

(45) الهداية شرح بداية المبتدئ، للمرغيناني، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة، 196/1، ص201.

(46) المصدر السابق، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام القاضي ابن رشد القرطبي الأندلسي، 8/2، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص376.

(47) المصادر السابقة، وأصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، ص78.

(48) الجامع الصحيح سنن الترمذي، لأبي علي محمد بن عيسى بن سورة، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، كتاب البيوع، باب 68، ص379.

(49) سورة الجن، الآية 18.

(50) فقه السنة، 262/3، السيد سابق، دار الفتح للإعلام العربي، ط21، 1420هـ/ 1999م.

(51) الاستشفاء، تصنيف ابي عمر يوسف بن عبدالله بن عمر الاندلسي (ابن عبد البر)، توزيع مؤسسة الرسالة، دار الوعي، حلب، ص143، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص379، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، لعبد الكريم زيدان، ط12، 1416هـ/ 1995م، مؤسسة الرسالة، ص133.

(52) الميزان الكبرى، للإمام عبد الوهاب الشعراني، شركة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الاولى، 51/1.

(53) أبو حنيفة إمام الأئمة، ص135، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص397.

(54) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص379، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة، ص135، أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة، طبع ونشر دار الفكر العربي، القاهرة، 149/2–150.

(55) المبسوط للسرخسي، 209/30.

(56) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين بن عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية (ت751هـ)، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية، مصر، 1968م، 20/1.

(57) حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين (ت1252هـ)، مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 222/2، ومختصر الطحاوي، للإمام المحدث والفقيه ابي جعفر احمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق

ابو الوفا الأفغاني، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ص130، تاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة، ص270، أبو حنيفة إمام الأئمة، لوهبي سليمان، ص146.

(58) المصنف في الأحاديث والآثار، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد الكوفي، ضبطه وصححه ورقم كتبه وبوب أحاديثه: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 276/7.

(59) مصنف ابن أبي شيبة، 279/3، تاريخ المذاهب الإسلامية، لأبي زهرة، ص270، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة، لوهبي سليمان، ص133.

(60) مصنف ابن أبي شيبة، 325/7، الجامع الصحيح سنن الترمذي، ص73-74.

(61) أبو حنيفة النعمان، ص146.

(62) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، العلامة بدر الدين العيني (ت855هـ)، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، 116/3، نصب الراية لأحاديث الهداية، للإمام الحافظ العلامة جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت762هـ)، مع حاشية الألمعي من تخريج الزيلعي، مطبعة دار المأمون بشبرا، شارع الأزهار، الطبعة الأولى، 1357هـ/ 1938م، 38/2.

(63) المصادر السابقة، وأبو حنيفة النعمان، ص148.

(64) أبو حنيفة النعمان، ص148.

(65) جامع الصحيح سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، ص73-74.

(66) أبو حنيفة النعمان، ص149.

(67) مصنف ابن أبي شيبة، 236/7، أبو حنيفة النعمان، ص151، الجامع الصحيح سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، ص362، الباب 29.

(68) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام القاضي محمد بن احمد بن رشد القرطبي، طبعة جديدة منقحة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1421هـ/ 2001م، 138/2-139.

(69) أبو حنيفة النعمان، ص151.

(70) سورة البقرة، الآية 194.

(71) سورة النحل، الآية 126.

(72) الجامع الصحيح سنن الترمذي، ص365.

(73) أبو حنيفة النعمان، ص151.

(74) فتح القدير، العلامة كمال الدين محمد عبد الواحد السيوسي السكندري المعروف بابن الهمام (ت681هـ)، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 219/1.

(75) أبو حنيفة النعمان، ص151.

(76) فتح القدير 222/1، أبو حنيفة النعمان، ص154.

(77) المصنف في الاحاديث والآثار، للامام الحافظ ابي بكر عبدالله بن محمد الكوفي العنسي ابن ابي شيبة، ضبطه وصححه ورقم كتبه ورتب احاديثه: محمد عبد السلام، 326/7، أبو حنيفة النعمان، ص154.

(78) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للشيخ الإمام العلامة بدر الدين محمد محمود بن احمد العيني، إشراف صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، رقم (1204)، 584/5.

(79) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 601/5، رقم 1216.

(80) أبو حنيفة النعمان، ص156، الجامع الصحيح سنن الترمذي، ص114.

(81) صحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1401هـ/ 1981م، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، 126/5، وأبو حنيفة النعمان، ص156.

(82) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، للشيخ احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، طبع ونشر الرئاسة العامة لأدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط1403هـ/ 1983، ص25-26.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: المراجع والمصادر الأخرى:

1. أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة والفقهاء، لوهبي سليمان غاوجي، دار العلم، دمشق، الطبعة الخامسة، 1413هـ/ 1993م.

2. أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1996م.
3. أصول الفقه، الشيخ محمد أبو زهرة، طبع ونشر دار الفكر العربي.
4. أعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية (ت751هـ)، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية، مصر، 1968م.
5. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام القاضي أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي الأندلسي، طبعة جديدة ومنقحة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1421هـ/ 2001م.
6. تاريخ المذاهب الإسلامية، للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر، القاهرة.
7. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، للحافظ أبو بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، بمحافظة مصر، 1345هـ/ 1931م.
8. تذكرة الحفاظ، للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، الطبعة الثانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1976م.
9. تقريب التهذيب، احمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت852هـ)، مطبعة دار المعرفة، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان.
10. تهذيب الأسماء واللغات، للإمام العلامة الفقيه الحافظ أبي زكريا محمد بن شرف النووي (ت 676هـ)، دار ابن القيم، القاهرة، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.
11. تهذيب التهذيب، لشهاب الدين احمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، دار صادر، بيروت، 1326هـ.
12. الجامع الصحيح سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (209هـ- 297هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان.
13. حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار لمحمد أمين الشهير بإبن عابدين (ت1252هـ)، مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى.
14. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم احمد بن عبد الله الأصفهاني (ت430هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الخامسة، 1407هـ/ 1983م.

15. رجال من التاريخ، لعلي الطنطاوي، طبعة جديدة ومنقحة، دار المنار، جدة، الطبعة الثامنة، 1411هـ/ 1999م.
16. رفع الملام عن الأئمة الأعلام للشيخ أحمد بن عبد السلام ابن تيميه ط1، 1403هـ/ 1983م، طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض– المملكة العربية السعودية.
17. سير أعلام النبلاء، تصنيف الإمام شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، دار الحديث، القاهرة.
18. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للمؤرخ والفقيه الأديب أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت1089هـ)، طبعة جديدة ومنقحة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
19. صحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1401هـ/ 1981م.
20. صفوة الصفوة، للإمام جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت597هـ)، دار الصفا، بمطابع المدينة المنورة بالقاهرة، الطبعة الأولى، شوال 1411هـ.
21. طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي (ت476هـ)، دار القلم، بيروت.
22. الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر، بيروت، 1377هـ/ 1957م.
23. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للشيخ الإمام العلامة بدر الدين محمد محمود بن احمد العيني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، إشراف صدقي جميل العطار.
24. فتح القدير شرح هداية المهتدي، العلامة كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيوسي السكندري المعروف بابن الهمام (ت681هـ)، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
25. الفرق بين الفرق لعبد القاهرة بن طاهر البغدادي الأسفراييني (ت429هـ)، تحقيق: محمد عبد الحميد محي الدين، الأزهر، 1950م.
26. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف الإمام ابن حزم الظاهري (ت456هـ)، دار الجيل، بيروت– لبنان، تحقيق: محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة.
27. فقه السنة، سيد سابق، دار الفتح للإعلام العربي، الطبعة الثانية، 1420هـ/ 1999م.

28. المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية.
29. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، للأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية عشر، 1416هـ/ 1995.
30. مصطلح الحديث ورجاله، للأستاذ الدكتور حسن الأهدل، مطبعة الجيل الجديد، صنعاء، الطبعة السابعة.
31. المصنف في الأحاديث والآثار، للإمام الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد الكوفي العنس، ابن أبي شيبة، ضبطه وصححه ورقم كتبه وبوب أحاديثه: محمد عبد السلام.
32. الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، 1395هـ/ 1975م.
33. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط: مانع بن حماد، الطبعة الخامسة، 1424هـ/ 2003م.
34. الميزان الكبرى، لعبد الوهاب الشافعي المعروف بالشعراني، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأولى.
35. نصب الراية لأحاديث الهداية، للإمام الزيلعي (ت762هـ) مع حاشية الألمعي في تخريج الزيلعي، مطبعة دار المأمون بشبرا شارع الأزهار، الطبعة الأولى، 1357هـ/ 1938م.
36. الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة.
37. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين احمد بن أبي بكر بن خلكان، حققه: د.إحسان عباس، دار الثقافة، مطبعة القريب، بيروت– لبنان.

مالك بن نبي
ونشاطه الثقافي والفكري
(1905- 1973)

د. حسان ريكان خلف الدليمي

كلية الآداب / قسم التاريخ

المقدمة

تمخض عن الأمة العربية ولادة العديد من رجال الفكر والسياسة والأعلام الذين برزوا في مجالات تخصصهم وكانوا نموذجاً رائعاً للإرشاد والإصلاح إذ تركوا لنا أروع النتاجات وما زال صداها مؤثراً على مر السنين وقد نالت إعجاب الباحثين والمهتمين في الوطن العربي الكبير وفي الغرب أيضاً.

إن تسليط الضوء على تلك الشخصيات لهُ الأهمية الكبيرة لإطلاع القارئ على دور هؤلاء لأنهم حقاً جديرون بالذكر والاهتمام، والحديث عن المفكر مالك بن نبي أنموذجاً لأحد هؤلاء المفكرين الذين تركوا بصماتهم في مجال الإصلاح والثقافة والسياسة فضلاً عن الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والدينية... فكان مفكراً جريئاً لا يتردد في قول الحقيقة على الرغم من ضغوط الاستعمار الفرنسي الذي كان لا يتوانى في توجيه العقاب إلى رجال الفكر الذين يشحذون الهمم من أجل تحرر واستقلال أوطانهم.

كانت الأحداث التي شهدتها الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي (1830- 1961م) لها الأثر الكبير في كتابات مالك بن نبي، إذ تحدث من خلال تلك الرؤية عن الواقع العربي المؤلم في ذلك الوقت أبان فترة الاحتلال التي واكبها، وكان يتحدث باسم العروبة والإسلام، إذ إنه لم يتنكر لعروبتهِ ودينهِ، وحذر الجميع من الأخطار الآتية من الغرب، وخص بالذكر الغزو الثقافي لأنه يهدف إلى القضاء على العادات والتقاليد الأصلية التي يتحلى بها أبناء المجتمع العربي.

وتناول مالك أيضاً الإعجاز القرآني لأنه كان مخلصاً لدينهِ وأظهر للقارئ في كتابهِ (الظاهرة القرآنية) أن الرسالة السماوية التي حملها الرسول محمد ﷺ غير قابلة للشك لأنها تفوق طاقة البشر.

إن اختيارنا لموضوع البحث جاء بناءاً على أهمية التعريف برجال الفكر والإصلاح لاسيما الذين وصلت نتاجاتهم أرجاء الوطن العربي التي نادوا من خلالها باليقظة والحذر من مخططات الاستعمار والأخذ بأسباب التقدم والرقي والازدهار.

تناول البحث عدداً من العناوين الرئيسية أبرزها: الحياة الشخصية للمفكر مالك بن نبي، إذ تم تسليط الضوء على الجوانب المهمة من حياته التي أظهرت الصورة الحقيقية لظروف أسرتهِ المادية الصعبة مروراً بتنقلهِ ما بين بلدهِ الجزائر وفرنسا، ثم استقراره في

مصر وعودتهِ في نهاية المطاف إلى الجزائر وكذلك المناصب التي تقلدها في الجزائر وانتهاءً بوفاتهِ في هذا المكان.

وتناول البحث أيضاً أبرز نتاجاتهِ وأفكاره طيلة حياتهِ، وكذلك رأيه بأهمية وعلاقة الجانب الثقافي بالجانب السياسي وأثره عليه وأكد من خلالها على أهمية تضامن الثقافة مع السياسة لنجاح العمل السياسي.

كما تطرق البحث إلى رؤية مالك بن نبي في تربية النشء العربي وأهم مقومات إصلاح المجتمع، وكذلك رؤيتهِ في الحضارة من حيث أنها تعني الأصالة التي تستمد وجودها الحقيقي من الأرض بعد تفاعل الإنسان معها بشكل إيجابي.

اعتمد البحث على عدد من المصادر والمراجع كان من أبرزها كتاب أسعد السحمراني المعنون (مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً)، إذ أبرز جوانباً مهمة من حياتهِ الخاصة ودوره في مجال الإصلاح، وكذلك موسوعتي (قاموس الإعلام وأعلام العرب)، إذ أعطت جوانباً تفصيلية عن ظروفه الخاصة بشكل واضح، وأفاد الباحث من المؤلفات الخاصة لمالك بن نبي وهي تشكل المفتاح الحقيقي للولوج إلى الفكر الذي كان يحملهُ مالك بن بني بقدر المستطاع، إذ تناولهُ البحث بالتحليل الممكن لإعطاء القارئ جوانب مهمة من نشاطاتهِ المتعددة، ويمكنها أن تتسم في أفادتهِ بحياتهِ العملية، وقد تم ذكر هذه المؤلفات في قائمة المصادر والمراجع.

وأخيراً فإن هذا البحث ما هو إلا محاولة متواضعة أرجو أن تُسهم في إفادة المستمعين والقراء الكرام فيما بعد بمعلومات عن شخصية مفكر عربي مسلم يتسم بتعدد الآراء والأفكار إنه مالك بن نبي.

المبحث الأول

حياته الشخصية وأبرز مؤلفاته وتركز على مطلبين:

المطلب الأول- حياته الشخصية:

ولد في الجزائر بمدينة قسطنطينة عام (1905م)[1].

ينتمي إلى أسرة كانت فقيرة تعاني من صعوبات مادية وهو في سن السادسة من عمره وخاصةً بعد أن توفي خال أمهُ الذي تعهده في الإنفاق على مالك وأسرته[2].

ودخل مدرسة الكتاتيب القرآنية ليتعلم فيها، وكان يدفع مقابل ذلك أجراً شهرياً يوفره الأهل بصعوبة، وقد روي إنه ذات مرة لم يُحضر المبلغ المطلوب أخر الشهر لصاحب الكتّاب فرهنت والدته سريرها لتأمين ذلك[3].

بقي مالك يتردد على الكتّاب أربع سنوات ولم ينقطع عن الثقافة الإسلامية على الرغم من دخوله المدرسة الفرنسية التي كانت تقع في مدينة تبسة التي عاش فيها لاحقاً[4].

عاد إلى مدينة قسطنطينة عام (1914م) إذ أقام عند جدتهِ هناك، وطغت حالة الدلال على حياتهِ في هذه الفترة مما جعلها غير ذات فائدة مما دفع جدته القيام باستدعاء والديه ليأخذانه معهما من جديد إلى تبسة وعاش فيها حتى عام (1918م) وقد أنهى فيها دراسته الثانوية مما أهله لإكمال الدراسة في قسطنطينة[5].

سافر عام (1924م) إلى باريس للبحث عن عمل ولكنه لم يحظ بعملٍ مناسب فعاد إلى الجزائر، ولم تتوفر لهُ الفرصة المناسبة للعودة إلى فرنسا إلا في عام (1930م) إذ درسَ هناك في معهد الهندسة العالي بباريس وتخرج مهندساً كهربائياً في المعهد[6]، وبسبب تخصصهِ هذا كان مالك بن نبي يلجأ إلى المعادلات العلمية والرسوم التخطيطية في كتاباتهِ إذ برهن بأن معادلة النهوض أو النهضة = إنسان + تراب + وقت = حضارة[7].

عاش مالك أكثر من ثلاثين عاماً في أوربا، ورغم هذه الفترة الطويلة فإنه برهن التزامه بدينه وقيمهِ وأصالته وكان تعمقهِ في الثقافة الأوربية سبباً في تحرره من بواعثها[8].

جمع مالك إلى جانب الثقافة العلمية ثقافةً فلسفية واجتماعية واسعة ولم تكن ثقافة فكرية تقتصر على ساحة الفكر فحسب بل نضجت بحرارة المأساة التي عاشتها الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي لها الذي بدأ عام (1830م)[9].

كان هذا المفكر يكتب بعقلية المفكر العميق الحر الذي يدرس موضوعه دراسة شاملة وناضجة حرصاً منه ليقدم بحثاً ناجحاً منسق الأفكار ينم عن عقيدة وإيمان كاملين[10].

عمل من أجل الإصلاح في وسط الجزائريين والعرب والمسلمين عموماً دون خوف من النتائج[11]، لذلك أدرك الاستعمار الفرنسي خطورة أفكاره وعاش مالك في صراع معهُ منذ أن نشر أول مؤلفاته المعنون (مشكلة النهضة الجزائرية) عام (1948م)[12].

انقطعت علاقته بفرنسا بعد عام (1956م) حينما عاد واستقر في القاهرة بعد أن شعر بصعوبة عودتهِ إلى الجزائر بوجود الاستعمار الفرنسي، أتصل هناك بالرئيس جمال عبد الناصر وقد خصصت له الحكومة المصرية راتباً شهرياً مما ساعده للتفرغ لممارسة نشاطه الثقافي، وبقي في مصر حتى عام (1963م) بعد استقلال الجزائر نتيجةً لانتصار الثورة فيها[13]، وأصبح مديراً للتعليم العالي حتى عام (1967م)[14].

قضى مالك بن نبي السنوات الأخيرة من حياتهِ في الجزائر حتى وفاتهِ في الحادي والثلاثين من تشرين الأول عام (1973م)[15].

المطلب الثاني- مؤلفاتهِ:

ترك مالك بن نبي أثاراً مهمة في مجال الإصلاح والفكر الإسلامي من خلال مؤلفاته وكان أبرزها:

1. الظاهرة القرآنية.
2. شروط النهضة.
3. وجهة العالم الإسلامي.
4. فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ.
5. الصراع الفكري في البلاد المستعمرة.
6. المسلم في عالم الاقتصاد.
7. مشكلة النهضة.
8. ميلاد مجتمع.
9. إنتاج المستشرقين.

10. آفاق جزائرية.
11. في مهب المعركة.
12. دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.
13. مذكرات شاهد القرن[16].
14. القضايا الكبرى.
15. بين الرشاد والتيه.
16. مشكلة الثقافة.
17. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.
18. كومنولث إسلامي.
19. تأملات في المجتمع العربي.
20. الصراع الفكري في البلاد المستعمرة.
21. حديث في البناء الجديد.

المبحث الثاني
رؤية مالك بن نبي وأفكاره في المجالات السياسية والاجتماعية والدينية

أظهر مالك اهتماماً في حقل العلم والمعرفة وخلص بنتيجة مفادها وجود علاقة ترابط بين هذا العلم وذاك وقد تناولها بالآتي:

المطلب الأول- علاقة الجانب الثقافي بالسياسة العامة:

رأى هذا المفكر أن للكلمة أثر هام في توجيه المجتمع نحو طلب التحرر والتقدم[17]، إذ أعدها المحرك الخفي الذي إذا ما تأصل بالإنسان يصعب اجتثاثهِ إذ قال: «إن الكلمة تساهم إلى حدٍ بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية، فهي ذات وقع شديد في ضمير الفرد إذ تدخل في سويداء قلبه فتستقر معانيها فيه لتحوله إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة»[18].

يرى ابن نبي أن تكون الكلمة نابعة من العقيدة والواقع الاجتماعي والثقافي حتى تلقى تجاوباً وإقبالاً من قبل جميع الناس، هذا الفهم للكلمة يلعب دوراً في التحكم بمجريات

الأمور في المجتمع، والتي أطلق مالك عليها بالثقافة التي هي المحيط الفكري الذي يتحرك فيه الإنسان مؤثراً أو متأثراً[19].

تزداد الحاجة إلى مواجهة إشكال الثقافة يوماً بعد أخر لأن الثقافة هي التي تسهم في حل مشكلة السياسة، فالفساد لدى الحكومات مؤشرٌ يدل على فساد ذات الإنسان في المجتمعات التي تتولى إدارة شؤونها هذه الحكومات، فمواجهة الاستعمار وأذنابه وإصلاح الحكومات لن يكون إلا بتغيير الوسط الثقافي الذي تتحكم فيه السياسة الاستعمارية[20].

يبدو لنا أن مالك بن بني قد أعطى علاجاً شافياً لجميع المشاكل التي تعاني منها الشعوب بسبب السياسات الفاشلة التي تتم عن فقدان الرؤية السياسية والمهنية لدى القائمين بتولي شؤون دولهم، وأراد أن يقول ما يتمناه المواطن في كل زمان ومكان بأن يكون الرجل المناسب في المكان المناسب لتكون القيادة لمن يستحقها بجدارة ولو حصل هذا لما سقطت حكومات وانهارت دول وإمبراطوريات، ولما عم الفقر والحرمان بين العديد من شعوب الأرض.

المطلب الثاني- علاقة الجانب السياسي بالثقافة العامة:

يظهر هذا المفكر أن السياسة الناجحة المقترنة بثقافة المسؤول يمكن لها أن تسهم في تحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي[21].

إذ أن السياسة لا يمكنها أن تغير مصير مجتمع معين ما لم يتم تحديدها وفق تصور عام للعالم باعتبارها التعبير الحقيقي الملموس لثقافة حضارة مرتسمة على مخطط وإستراتيجية يتسم كلاهما بالوطنية الصادقة[22].

إن السياسة الناجحة وليدة الثقافة وإذا ما تكاملت منطلقات الثقافة والسياسة عندها يمكن أن تنجح المخططات السياسية في برمجة البناء للدولة بشكل إيجابي[23].

يقول مالك بن نبي عن هذا:

«هناك تضامن بين الثقافة والسياسة وليس ترتيب وأسبقية والتوفيق هذا بين الثقافة والسياسة يتحقق عن طريق الفرد لأنه هو العنصر الواعي الموجه للطاقات الاجتماعية»[24].

يُظهر هذا المفكر كما يبدو اهتماماً بالغاً بالثقافة وهي رسالة لن تموت عبر الأجيال لأنها السلاح القوي للسياسي فضلاً عن إنها الدرع الحصين بوجه الثقافة الغربية

التي تتحين الفرص لتحل ضيفةً من نوعٍ خاص داخل المجتمع العربي لقتل الأصالة وكسر طوق الحياء والغيرة التي يتميز بها الإنسان في البلاد العربية والإسلامية.

المطلب الثالث- رؤيته في تربية النشء العربي:

حاول مالك بن نبي إظهار حقيقة التربية وأهميتها بالنسبة للإنسان العربي وحذر أن تكون الأخلاق مستوردة كحال المنتجات والبضائع التي أعتاد عليها الشرقيون من الدول الغربية، وغايته من وراء هذا الرأي أن لا تكون الأخلاق التي يتعلمها الناشئة صناعة استعمارية تنمو معهم في كافة مراحل الحياة[25].

ويرى أيضاً أن كل عمل مدروس وفقاً لضوابط معينة وبشكل موضوعي يكون مصيره النجاح، وكذلك الحال نفسه في تربية النشء، ولهذا يقول: «إن مهمة تربيتنا الشعبية والمدرسية إنما تشمل في تبصيرها لنا بأن ليس هناك شيء سهل ولا شيء مستحيل وإنما لكل مشكلة واقعية حلها»[26].

ويبين هذا المفكر بأن صرف مبالغ طائلة من الدخل القومي على التربية في البلاد العربية لا يوازي النتائج المرجوة عن هذا الصرف والسبب في ذلك تلك الفوضى والمزاجية التي يتسم بها الحكام والتي تنعكس على كل جوانب الحياة ومنها التربية ولذلك يحصل هدر كبير للطاقات وضياع للأجيال في الوقت الذي يُصابُ فيه هؤلاء الحكام بالدهشة لما وصلت إليه الدول الأوربية من تطور[27].

وجه هذا المفكر أيضاً المربين في البلاد العربية أن يعلموا أبناءهم على الأخذ بالأسباب التقدم ويحذر في الوقت نفسه من استيراد الأفكار الدخيلة التي تضر بمصلحة المجتمع العربي والإسلامي[28].

وهو يرى بأن الحكومة مهما كانت ما هي إلا آله اجتماعية تتغير تبعاً للوسط الذي تعيش فيه، فإذا كان الوسط نظيفاً حراً فلا يمكن للحكومة أن تواجه إرادته في قول الحقيقة أو اتخاذ الموقف الذي يراه مناسباً، أما إذا كان هذا الوسط ميالاً إلى سياسة الاستعمار فإن حكومته ستكون استعمارية، وعليه لا يمكن لشعب أن ينجو من الاستعمار إلا بعد أن تكون له إرادة وطنية صادقة تتسع لأخذ الثأر من المستعمر[29].

أثبتت تجارب الشعوب ومنطقها الحضاري بأن الثقافة لا يمكن استيرادها بنقلها من مكان إلى أخر بل يجب خلقها في نفس المكان، فالبيئة تقدم لنا عناصرها بشكل متراكم وغير منظم ولهذا من الواجب القيام بترتيب عناصرها والاستفادة من مكوناتها الإيجابية التي تخدم المجتمع(30).

ويرى مالك بن نبي بأن صناعة الأفكار والعناصر الثقافية وفق المنهج الإسلامي ضرورة حتمية(31)، فهو يقول: «إن المجتمع في عهد التشديد لا يمكن أن يتشيد بالأفكار المستوردة أو المسلطة عليه من الخارج... علينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية واستقلالنا في ميدان الأفكار حتى أن نكشف طريقاً نتصدر فيه موكب الإنسانية وأن يعلموها كيف نواكب الروس أو الأمريكان في طرائقهم وكيف نتبعهم»(32)، على الرغم من أن القرآن الكريم هو مصدر العلوم جميعاً لاحتوائهِ على حقائق عن الكون والطبيعية والتاريخ والنفس الإنسانية التي يعجز عنها هؤلاء وأسلافهم(33).

دور المرأة في تربية النشء:

لم يغفل هذا المفكر دور المرأة العربية المسلمة في التربية فنظر إليها على أنها عماد الأسرة في إعداد أفرادها بما لها من تأثير تربوي على الأجيال فهي المدرسة الأولى التي تنطلق منها مسيرة الحياة بكافة أدوارها، ولكي تكون المرأة ناجحة في أداء هذا الدور أكد مالك بن نبي على ضرورة حل مشاكلها الاجتماعية لأنها تعد مشاكل إنسانية يتوقف على حلها تقدم المدنية، وبدون ذلك فقدت المرأة وظيفتها من حيث هي وسيلة لحفظ الأسرة وبناء المجتمع(34).

ورأى إنه من متطلبات إصلاح التربية في المجتمع العربي أن تغير نظرة المرأة إلى نفسها ونظرة المجتمع الدونية لها في السابق، فهي تعد نصف المجتمع، فالمرأة والرجل قطبا الإنسانية ولا قيمة لأحدهما بغير الآخر، وكانت نظرته إلى المرأة بأنها مفجرة الطاقات وواحدة من ركائز التربية القويمة، وبصلاحها يمكن صلاح المجتمع، ونظراً لهذه الأهمية فقد طالب هذا المفكر بضرورة محاربة النظرة الدونية للمرأة التي كانت سائدة في المجتمعات الجاهلية وكان ظهور الإسلام ثورة إنسانية على ذلك الواقع المتخلف فأعطى المرأة حقها الاجتماعي والإنساني والفكري(35).

المطلب الرابع- الحضارة في رأي مالك بن نبي:

يؤكد بهذا الصدد على أن حل أية مشكلة من مشكلات المجتمع يخرج عن نطاق الطريق إلى الحضارة هو حل لا يمكن له أن يصيب جوهر المشكلة، فمشكلات التخلف مثلاً كلها أثرٌ لمشكلة واحدة في حل المشكلات جميعاً إلا وهي (الحضارة) التي عدها المفتاح السري للوصول إلى عمق المشكلة وبالتالي حلها[36].

ويرى أيضاً أن مشكلة الشعوب بشكل عام ناجم في الأصل عن مشكلة حضارية، ولا يمكن لشعب أن يفهم مشكلته ما لم يرتقِ فكره إلى مستوى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في معرفة العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها[37].

ودعا إلى تغيير النفس الإنسانية والابتعاد عن الأنانية الشخصية لكي يتم تغيير المجتمع وذلك بما يخلق فيه الشعور بالواجب تجاه الآخرين، فإذا تم إصلاح النفوس سيتم مواجهة المشكلات بروح جديدة بشرط تظافر الجهود لتحقيق هدف واحد وفكرة واحدة هي فكرة الحضارة[38].

يقول مالك بن نبي: «إن الحضارة ليست في أجزاء مبعثرة ملفقة ولا مظاهر خلابة بل هي جوهر ينظم جميع أشيائها وأفكارها وروحها وقطب يتجه نحو تاريخ الإنسانية فتاريخ الإنسانية يتجه نحو الحضارة المسيطرة على العالم... إنه يؤرخ لها ولأحداثها جميعاً»[39].

وإذا كانت الحضارة هي الغاية التي تريد أن تسعى إليها فإن الحضارة لا يمكن أن تستمد وجودها من مصدر غير الأرض... إنها في النهاية: الإنسان + التراب + الوقت. فنتاج الحضارة كما يوضح هذا المفكر لا يمكن أن يتكون من دون هذه العناصر الثلاثة الأساسية[40].

يبدو لنا أن مالك بن نبي في هذا الجانب يؤكد على المقومات الأساسية للحضارة فلا يمكن لحضارة أن تقوم دون وجود تفاعل بين الإنسان والطبيعية ويتخلل هذا التفاعل إدراك أهمية احترام الوقت الزمني وأن تكون له قدسية خاصة وهذا يذكرنا بالقول المأثور: (الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك).

المبحث الثالث

إعجاز القرآن عند مالك بن نبي

المطلب الأول- الإعجاز لغةً واصطلاحاً:

عرّف مالك بن نبي مفهوم الإعجاز كما ورد عند المختصين والباحثين بهذا الشأن، فقد ذكر بأن الإعجاز هو الإيقاع في العجز كما يرى أهل اللغة، أما اصطلاح الإعجاز عندهم فيرون إنه في القرآن يعني الحجة التي يقدمها القرآن إلى أعداء الإسلام الذين لديهم شك في عظمة الخالق ليعجزهم بها(41).

أما الإمام الشريف الجرجاني في كتابه (التعريفات)، فقال: الإعجاز في الكلام هو أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق(42).

كما قال: الإعجاز هو أن يرتقي الكلام في بلاغته إلى أن يخرج عن طوق البشر، ويعجزهم عن معارضته(43).

ويبدو أن مالكاً في عرضه لمفهوم الإعجاز يريد تقديم المعجزة التي يتقبلها العقل البشري ولكنها في الوقت نفسه تفوق قدرة البشر على الإتيان بمثلها فأراد أن يُظهر صدق الرسالة المحمدية.

وبناءً عليه فرض مالك في تعريفهِ لمعنى الإعجاز ثلاثة شروط هي:

1. أن يكون خارقاً للعادة، وفوق طاقة الجميع لكونه وسيلةً لتبليغ الدين الجديد.
2. أن يكون تأثيره بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة إليه.
3. أن يكون الإعجاز في مستوى إدراك الجميع لكونه حجةً للناس جميعاً، إذ لا قيمة له ولا فائدة منه إذا كان فوق إدراك المخاطبين(44).

المطلب الثاني- مفهوم الإعجاز عند مالك بن نبي:

لم يتوقف مالك بن نبي عند هذا الفهم لمعنى الإعجاز أو شروطه بل قام بدراسة التطور التاريخي لفكرة الإعجاز منذ بداية نزول القرآن إلى العصر الحديث وعمل على تقسيمه على ثلاث مراحل أساسية، فقال: «يجب أن يكون إعجاز القرآن صنعة ملازمة له عبر العصور والأجيال، وهي صنعة ملازمة له عبر العصور والأجيال، وهي صنعة يدركها العربي في الجاهلية بذوقهِ الفطري كعمر ﵁ أو الوليد، أو يدركها بالتذوق العلمي كما فعل

الجاحظ في منهجهِ الذي رسمه لمن جاء بعده، ولكن المسلم اليوم قد فقد فطرة العربي الجاهلي، وإمكانات عالم اللغة في العصر العباسي، وعلى رغم هذا فإن القرآن لم يفقد بذلك جانب الإعجاز لأنه ليس من توابعه بل من جوهره»[45].

ونرى أن ما ذهب إليه مالك في قضية الإعجاز هو مراعاة إدراك الناس ومستوى تفكيرهم تبعاً للمراحل التاريخية التي يمر بها الإنسان، فلكل عصر أدواتهِ المعرفية مما يترتب عليه تفاوت في مستوى الآراء بين العلماء والمختصين بهذا المجال، ولكن يبقى جوهر القرآن ثابت والأدلة والبراهين لا تغيرها الآراء المتفاوتة حول إعجاز القرآن الكريم.

ويرى مالك أيضاً أن المسلم اليوم قد فقد فطرة العربي الجاهلي الذي كان يمتلك الأدوات المعرفية التي لا تهديه إلى الطريق القويم وذلك بسبب التطور الكبير الذي شهده العصر الحديث في مجالات العلوم وطرق ومناهج البحث التي اعتمدت جميعها على المنهج العلمي الحديث الذي يتسم بالدقة والموضوعية في الوصول إلى الحقيقة، ويترتب على هذا وذاك ضعف وتراجع الذوق اللغوي وخاصةً فيما يتعلق بفهم إعجاز القرآن وتذوقه[46].

وعلى الرغم من هذا فإن القرآن الكريم بقى راسخاً لم يفقد جانب الإعجاز لأنه الأصل والجوهر، وغير قابل للاجتهاد في كل زمانٍ ومكان... ولكن المسلم يتناول الإعجاز أحياناً بصور متعددة تبعاً لتحليل المختصين في هذا المجال إلا أن الجوهر كما ذكرنا لا يختلف عليه اثنان[47].

يبدو أن مالكاً أراد أن يضع حلاً لمشكلة التفسير القرآني لتعريف فكرة الإعجاز أمام العقل الإصلاحي ويبرهن على هذا بقوله:

«إن مشكلة التفسير القرآني هي مشكلة العقيدة الدينية لدى المتعلم، كما أنها مشكلة الأفكار الدارجة لدى رجل الشارع، ومن هاتين الوجهتين ينبغي أن يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي»[48].

ونرى إن مالكاً يؤكد مرةً أخرى حقيقة التفاوت، في التفسير القرآني بين هذا وذاك ناجمٌ عن التباين في الثقافة الدينية، ولكن الجميع متفقون على أن حجج القرآن وبراهينه

الدالة على سموه وإعجازه أمرٌ له أهمية خاصة في عصرنا الحاضر الذي يتطلب من المفسرين الاجتهاد في بلوغ الرأي الراجح الذي يؤكد على تمسك المسلم بدينهِ ورسالة نبيه محمد ﷺ.

لم يغفل مالك المنهج النفسي فقد طبقه على الآيات القرآنية للدلالة بوضوح على أهمية الجانب العلمي لإظهار صدق الرسالة السماوية التي حملها الرسول محمد ﷺ بما يعجز البشر على الإتيان بمثلها[49].

وبالمعنى العام الذي نعرفه على كلمة علم تدخل في هذا الإعجاز الحقائق التي حواها القرآن عن النفس الإنسانية بشكل عام وكذلك السنن الكونية ودساتير الحياة التي تكفل السعادة للبشر كما سنها القرآن الكريم بالقوانين الشرعية، وأصبح واضحاً لدى العديد من الدارسين والمهتمين بقضية الإعجاز أن القرآن الكريم يمتلك نظرة شمولية ومتماسكة عن الكون والحياة الإنسانية بكل صدق وواقعية[50].

وقد عزز ما ذهب إليه مالك عن إعجاز القرآن في كتابه (الظاهرة القرآنية) وكذلك رأينا بهذا الصدد ما قاله المفكر الفرنسي موريس بوكايل (MORICE BOCAILLE) في كتابه المعنون (القرآن والتوراة والإنجيل والعلم الحديث)، أظهر هذا المفكر إعجاباً بالقرآن الكريم وإعجازه العلمي عندما قال: «لا يستطيع الإنسان تصور أن كثيراً من المقولات ذات السمعة العلمية في القرآن كانت من تأليف بشر، وهذا بسبب حالة المعارف في عصر محمد ﷺ، لذا فمن المشروع تماماً أن ينظر إلى القرآن على إنه تعبير الوحي من الله، وأن تعطى له مكانةً خاصة جداً، حيث أن صحتهُ أمرٌ لا يمكن الشك فيه وحيث أن احتواءه على المعطيات العلمية المدروسة في عصرنا تبدو كأنها تتحدى أي تفسير وضعي»[51].

يمكننا أن نفهم بإيجاز أن مالكاً في تناوله قضية الإعجاز القرآني أكد على ركائز أساسية مفادها تقديم الحجة القرآنية لإثبات حقيقة ومصدرية القرآن الإلهية التي تفوق طاقة البشر بشرط أن يكون في مستوى إدراكهم وملبياً لاحتياجاتهم الدينية والدنيوية التي تضمن العدل والمساواة بين هؤلاء البشر من المسلمين.

ولم يغفل مالك الجانبين النفسي والعلمي في دراسته لإعجاز القرآن أملاً أن يكون أنموذجاً رائعاً يستهدي بهِ من يحمل في قلبهِ أو عقلهِ أي مقدار من الشك أو عدم القناعة التامة بهذا الدين القويم.

الخاتمة

بعد هذه الدراسة وهذا الجهد استخلص أهم النقاط الجوهرية التي توصلت إليها:

1. التعرف على مراحل حياة مالك بن نبي وما تضمنتهُ من أحداث عامة ونشاطات ثقافية وسياسية، فتبين إنهُ على الرغم من الظروف القاسية التي تعرض لها في بلدهِ الجزائر أو بعد سفره إلى فرنسا إلا أنه تمكن من تذليلها فأصبح أخيراً أحد رجال الفكر البارزين في الوطن العربي.
2. وقد كشفت لنا كتاباته التي اتسمت بالجرأة في الطرح مواقفه الوطنية التي عبرّ من خلالها عن صدق انتمائه لبلدهِ، وفي الوقت نفسهِ أكد صدق حسهِ القومي عندما حذر من أساليب الاستعمار الأجنبي ودعا إلى ضرورة التحرر من سيطرتهِ عن طريق إتباع سياسية حرة وحكيمة بعيدة عن تأثير الأطراف الغربية التي لا تمت إلى الأمة العربية بصلة منبهاً بعدم الخلط بين مفهوم الحضارة العربية وغيرها من الحضارات الأخرى من حيث أن الحضارة العربية هي التي تعبر عن القيم والمبادئ الأصلية التي تليق بأبناء الشعب العربي.
3. وطالب هذا المفكر الحكام العرب أن يتسلحوا بالثقافة لنجاح مهامهم السياسية، ومن جانب آخر فقد أكد على ضرورة الأخذ بأسباب الرقي والتقدم واتخاذ الدول الصديقة التي أخذت نصيباً من التطور أنموذجاً لها في مسيرتها العامة.
4. كانت لتجربتهِ في الحياة وحسهِ الوطني ونضج وعيه السياسي أثر واضح أنعكس إيجابياً على مؤلفاتهِ، ويبدو أن الحياة السياسية التي كان يعيشها في خضم الاحتلال الفرنسي قد حركت هواجسه باتجاه الكتابات التي دعت إلى شحذ الهمم ونادت بالإصلاح الاجتماعي والثقافي والسياسي.

5. أما أسلوبه فكان أدبياً ممزوجاً بالأسلوب الفلسفي وهذا يدل على ثقافته الواسعة الناجمة عن إطلاعهِ الواسع بأمور الحياة وحقول المعرفة المتنوعة مما أهلّهُ في تحليل جوانب متعددة من الظواهر الاجتماعية والسياسية وغيرها.

6. وفي النهاية أكد مالك بن نبي على تمسكهِ بجذوره العربية الأصيلة ولم يتأثر بالثقافة الأوربية على الرغم من السنوات التي عاشها بعيداً عن بلادهِ إذ عاد أخيراً إلى الجزائر فترك لنا عصارة جهدهِ لتكون نبراساً يستضيء بهِ القارئ العربي وغيره من المهتمين بحقول العلم والمعرفة.

هوامش البحث

(1) خير الدين الزركلي، قاموس الإعلام وتراجم لأشهر الرجال والنساء والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م: 266/5.

(2) ينظر: أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، دار النفائس، الجزائر، 1986م: ص13.

(3) المصدر نفسه.

(4) ينظر: المصدر نفسه: ص13.

(5) ينظر: المصدر نفسه: ص15.

(6) ينظر: محمد المبارك، مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، 1980م: ص90.

(7) نقلاً عن مجموعة من الباحثين العراقيين، موسوعة أعلام العرب، ط5، بيت الحكمة، بغداد، 2000م: 433/5.

(8) محمد المبارك، المصدر السابق: ص90.

(9) المصدر نفسه: ص91.

(10) مجموعة من الباحثين العراقيين، المصدر السابق: ص433.

(11) السحمراني، المصدر السابق: ص18.

(12) مجموعة من الباحثين العراقيين، المصدر السابق: ص433.

(13) السحمراني، المصدر السابق: ص18.

(14) الزركلي، المصدر السابق: ص266.

(15) السحمراني، المصدر السابق: ص18.

(16) السحمراني، المصدر السابق: ص19.

(17) زكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، ط1، دار الفكر، دمشق، 1998م: ص55.

(18) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مستقاي، دار الفكر، بيروت، 1969م: ص22.

(19) ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة: ص83.

(20) المصدر نفسه: ص30– 31.

(21) ينظر: مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، مكتبة عمار للطباعة والنشر، القاهرة، 1970م: ص62.

(22) ينظر: مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، 1964م.

(23) ينظر: مالك بن نبي، تأملات في المجتمع العربي، دار العروبة، القاهرة، 1963م: ص21–22.

(24) ينظر: مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، بيروت، 1969م: ص19.

(25) ينظر: مالك بن نبي، آفاق جزائرية: ص190، وكذلك ينظر: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط1، دار الفكر، دمشق، 1985م.

(26) مالك بن نبي، آفاق جزائرية: ص189–190.

(27) ينظر: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ: ص116.

[28] ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة: ص30–31، للتفاصيل عن مساوئ الأفكار المستوردة، ينظر: عمر لطفي، المستشرقون والقرآن، ط1، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، 1991م: ص20 وما بعدها

[29] ينظر: مالك بن نبي، آفاق جزائرية: ص130–131.

[30] ينظر: مالك بن نبي، آفاق جزائرية: ص130–131.

[31] ينظر: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية: ص54.

[32] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة: ص116.

[33] ينظر: نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980م: ص218.

[34] ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة: ص117.

[35] ينظر: المصدر نفسه: ص118.

[36] ينظر: مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ترجمة عمر كامل مسقاوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، دون تاريخ: ص13–14.

[37] ينظر: المصدر نفسه: ص14.

[38] ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة: ص35.

[39] ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة: ص36.

[40] ينظر: مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد: ص24.

[41] ينظر: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية: ص26.

[42] ينظر: المصدر نفسه.

[43] ينظر: المصدر نفسه: ص112.

[44] ينظر: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية: ص67.

[45] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص66–67.

[46] ينظر: المصدر نفسه، الظاهرة القرآنية: ص67.

[47] المصدر نفسه.

(48) ينظر: المصدر نفسه، الظاهرة القرآنية: ص59.

(49) صلاح عبد الفتاح الخالدي، البيان في إعجاز القرآن، ط3، دار عمار، عمان، 1992م: ص262.

(50) Absa Ahamed , Intllectual Discourse – pathology of heart the holy quran , 11 u Malaysia , v 7 n ; 1999 , p;79

(51) موريس بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم الحديث، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ: ص286، وكذلك ينظر: أحمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998م: ص173–174.

المصادر والمراجع

أولاً- الكتب العربية والمعربة:

1. أحمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998م.
2. أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، دار النفائس، الجزائر، 1986م.
3. زكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، ط1، دار الفكر، دمشق، 1998م.
4. صلاح عبد الفتاح الخالدي، البيان في إعجاز القرآن، ط3، دار عمار، عمان، 1992م.
5. عمر لطفي، المستشرقون والقرآن، ط1، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، 1991م.
6. مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، 1964م.
7. مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، مكتبة عمار للطباعة والنشر، القاهرة، 1970م.
8. مالك بن نبي، تأملات في المجتمع العربي، دار العروبة، القاهرة، 1963م.
9. مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ترجمة عمر كامل مسقاوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، دون تاريخ.

10. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مستقاي، دار الفكر، بيروت، 1969م.
11. مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط1، دار الفكر، دمشق، 1985م.
12. مالك بن بني، مشكلة الثقافة، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
13. محمد المبارك، مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، 1980م.
14. موريس بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم الحديث، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.
15. نعيم الحمصي، فكرة إعجاز القرآن، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980م.

ثانياً- المصادر الأجنبية:

Abas Ahamed , Intllectual Discourse – pathology of heart the holy quran , 11 u Malaysia , v 7 n ; 1999:

ثالثاً- الموسوعات:

1. خير الدين الزركلي، قاموس الإعلام وتراجم لأشهر الرجال والنساء والمستعربين والمستشرقين، ج5، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.
2. مجموعة من الباحثين العراقيين، موسوعة أعلام العرب، ج1، ط5، بيت الحكمة، بغداد، 2000م.

دور السوق في الفكر الاقتصادي الإسلامي
(صدر الإسلام)

م. د. حاكم حمزة حمود الجبوري

كلية التربية ابن الهيثم/ جامعة بغداد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد ﷺ وعلى اله وأصحابه ومن تبعه إلى يوم الدين وبعد...

لعب السوق دوراً مهماً في تحقيق التقدم والتطور الاقتصادي في جميع بلدان العالم. ففي ساحة السوق يجري التنافس بين منتجات الدول بهدف الحصول على اكبر ارباح. وهذا ما يقود بالتالي إلى تحسين وسائل الإنتاج وتقليل نفقاته، والارتقاء نوعيا بإنتاج السلع والخدمات الأمر الذي جعل دور السوق اليوم في بلدان العالم الثالث ومنها بلدان العالم الإسلامي والعربية على وجه التحديد يسهم في تحريك عجلة التطور والتقدم الاقتصادي بكل أشكاله، لتقليص فجوة مع الدول الصناعية الكبرى التي تحتكر العرض في هذه الأسواق وتحاول دائماً الاستمرار في هذا الأسلوب، ولهذا نجد الدول الكبرى اليوم تفرض على البلدان الأقل تطوراً سياسات اقتصاد السوق والإنتاج- وتحرر الأسعار والخصخصة لتظل تجري دماء الطلب في هذه الأسواق بالحياة في عروق المنتجين في هذه الدول.

ويمكن القول أن الناس عرفوا مختلف الابتكارات والصناعات الحديثة في ساحة السوق. وزيادة القدرة التنافسية علاوة على السير قدماً نحو مبدأ تقسيم العمل. وبما أن سعة السوق لها دوراً مهماً في تشكيل التكتلات الاقتصادية التي أصبح لها تأثيراً فعالاً في تقليل التكاليف، إضافة إلى ذلك فأنه في بعض الاسواق يلجأ المنتجون إلى إفراغ السوق من بعض السلع لخلق الندرة ورفع الأسعار دون مبالاة بالبطالة التي يمكن ان تطال القسم الأكبر من أبناء المجتمع بسبب غياب تدخل الدولة في السوق أو النشاط الاقتصادي، وما لذلك من تأثير على الحياة الاقتصادية وخلق حالة من الكساد، ومن هنا جاءت دعوات الاقتصادي الانكليزي (كينز) بضرورة تدخل الدولة لعلاج هذه المشكلات.

ولأهمية دور السوق في الحياة الاقتصادية في صدر الإسلام وفي عالم اليوم في المجتمع الإسلامي والعربي في عملية التطور والتقدم الاقتصادي والدور الذي يمكن ان تلعبه الدولة في توجيه الأسواق والحفاظ على مصالح المنتجين والمستهلكين جاءت الرغبة في طرق هذا الموضوع، لأهميته في عملية التطور الاقتصادي الاجتماعي فيما ينشده المجتمع العربي والإسلامي.

وقد قسم البحث إلى فصلين، تناول الفصل الأول (السوق في التاريخ الاقتصادي) من خلال مبحثين.

أما الفصل الثاني (تقييم السوق في الفكر الاقتصادي الإسلامي بمقاييس معاصرة) ومن خلال مبحثين.

الخاتمة.

قائمة المصادر.

الفصل الأول
السوق في التاريخ الاقتصادي

المبحث الأول- أهمية السوق في التاريخ الاقتصادي:

لا خلاف بين كل النظم الاقتصادية على الأهمية التي يلعبها أو يؤديها السوق في تحقيق التقدم والتطور الاقتصادي ولهذا نجد ان في مقدمة القضايا التي اهتم بها الفكر الاقتصادي وعلم الاقتصاد، هي موضوعات السوق، الإنتاج، التوزيع، التبادل والذي توطدت أسسه في ساحة السوق.

وبما أن الإنتاج كان أول خطوة في التاريخ الاقتصادي والذي نتج من خلال تزاوج جهد الانسان وموارد الطبيعة ولان الملكية كانت مشاعية، فأن عائد هذا الإنتاج يذهب بالكامل للإنسان الذي قام بالعمل باعتباره هو المالك لجهده وأدوات الإنتاج في العملية الإنتاجية وهكذا أصبحت الملكية الأساس في توزيع الإنتاج وتحديد من يستحقه.

ويظهر لنا التاريخ الاقتصادي على مر العصور التي سبقت الرأسمالية ان المنتج لم يهتم بتوظيف فائض إنتاجه للتراكم(1) بمعنى التوسع في امتلاك أدوات الإنتاج أو لتحقيق قدر اكبر من الربح، وإنما كان يريد يدخر فائض الإنتاج للأيام المقبلة وللطوارئ، ويوجه جزء منه للتبادل والمقايضة بسلع أخرى لتلبية احتياجاته العائلية ويتم ذلك في مكان معلوم أطلق عليه بالسوق، وفيه تطورت أسس تحديد القيمة كما تطورت فيه شروط التبادل وتميزت فيه سلع على أخرى من حيث اعتماد السوق عليها كمقياس للقيمة. اي كنقود سلعية في ظل الاقتصاد الطبيعي القائم على المقايضة، وبرز على السطح تخصص بعض الناس في مهنه

الوساطة بين مالكي الفوائض المخصصة للتبادل وهو ما أدى الي ظهور مهنة التجارة، وكانت خطوة إلى الأمام في مشوار البشرية وفي مجال تقسيم العمل.

ولابد من الإشارة انه عندما ملك بعض الناس موارد الطبيعة وأدوات الإنتاج وعرضوا ما يملكون من عوامل الإنتاج للإيجار في سوق الاستثمار انفصلت قوة العمل عن الملكية، وأصبحت حقوق العمل في الناتج تحدد في سوق العمل. وفي هذه المرحلة بدأ استخدام فائض الإنتاج لامتلاك المزيد من ادوات الإنتاج، أو لأغراض التبادل في السوق بهدف الربح، فأكتسب السوق اهميته في الحياة الاقتصادية قبل ان تنتشر وسائل النقل ويتطور تسويق البضائع، ولم تكن فرص التعامل في الاسواق تتم بشكل مستمر الا في الاعياد والمناسبات الدينيه حين يجتمع الناس من مختلف الاقطار[2]، ويعرف الفكر لاقتصادي السوق وفق المعايير المعاصرة بأنه «تنظيم يتم بمقتضاه الاتصال الوثيق بين المتعاملين في أيه سلعة بالبيع أو الشراء»[3] «أو هو المكان الذي يلتقي فيه البائعون والمشترون لسلعه معينه، غير ان وحدة المكان ليست شرطا أساسياً لقيام السوق. ويكفي وجود صله بين البائعين والمشترين بحيث يكون الثمن الذي يحصل عليه أو يدفعه احدهم يؤثر في الثمن الذي يدفعه أو يحصل عليه الآخرون»[4] وهناك أسواق مختلفة لسلع وبضائع مختلفة، وأنواع الأسواق مثل سوق المنافسة التامة ومنافسة القلة والمنافسة الاحتكارية وسوق العمل إضافة إلى سوق الاموال والبورصة وسوق الاوراق المالية.

ثانيا- السوق في التاريخ العربي القديم:

تشير حقائق التاريخ الاقتصادي ان الشرق عموما والعرب خصوصا في حضارة وادي النيل ووادي الرافدين هم أول من اسس لعملية التبادل السلعي، وأسسوا السوق وما يتعلق به كوسائل تحديد القيمة، وسك النقود وممارسة الائتمان... الخ، وهناك مقوله لانجلز يشير فيها إلى بدأ تبادل السلع يعود إلى اعماق العصور، وانه حدث لاول مرة في بابل قبل (اربعة أوستة الاف سنه قبل الميلاد) وفي مصر قبل (ثلاثة آلاف سنة أو خمسة آلاف قبل الميلاد)[5] ولقد نشأت النقود المعدنية في مصر في الالف الرابع ق. م عندما قام النحاس، الذهب والفضة بدور النقد وفي الألف الثالث ق. م في وادي الرافدين[6].

وقد أوضحت القوانين والتشريعات للدول التي نشأت في فجر التاريخ في الوطن العربي (أورنمو السومرية) (لبت عشتار 2017- 1794ق. م) وشريعة حمورابي (1894- 1594ق. م) بأن عملية التبادل هي حيويه في الحياة الحضارية، وان مسلة حمورابي ذكرت إحدى موادها «مادة الشعير كسلعة وسيطة في عملية التبادل»[7].

كما أن السوق وما يتعلق بدور الفرد والسلطة العامة فيه من حيث الحقوق والواجبات في مقدمة الشؤون التي طالتها القوانين والنظم لتلك الحضارات إضافة إلى اهتمامها بالسوق والأحكام الاقتصادية التي وردت في تعاليم للاديان السماوية التي كانت الارض العربية مهدها ورحم انبيائها وقبلة الصلاة والحج للذين آمنوا بها.

ثالثا- السوق في الجاهلية:

لقد ورث السوق في الجاهلية في مكة والمدينة كل مافيها من تقاليد وقوانين سابقه من التاريخ العربي، وايضا ورث ما وفد اليها من الخارج عبر الاتصالات التجارية الدولية أو التي أوجدتها الحقبة التي أتسمت بنتائج العدوان الاستعماري من قبل الساسانيين والروم على البلاد العربية، حيث كان من نتائج ذلك ان اقتسمت تلك القوتين مناطق النفوذ لمكامن الثروة الاقتصادية في الوطن العربي وادي الرافدين- وادي النيل- الشام والساحل المغربي فيما بقيت الدولة الحميرية في اليمن (110ق. م- 525م) تقوم بالنشاط الاقتصادي وتنظيم مشاريع الري والاستثمار في الزراعة والصناعة والتجارة الدولية خارج نطاق السيطرة الاستعمارية[8] لكن ذلك لم يدم طويلا حيث كلف امبراطور الروم الملك الحبشي عام (534) بغزو اليمن بمساعدة الأسطول الروماني بذريعة إنقاذ المسيحيين في نجران- أصحاب الاخدود من الاضطهاد الديني لكن الهدف الحقيقي كان الاستيلاء على طرق التجارة للشرق والقضاء على منافسيهم الفرس تحت غطاء حماية الدين ونشره، وبذلك أصبحت اليمن منطقة نفوذ رومانية ثم ساسانية وفي نفس الفترة سقطت إمارة كندة.

لقد حدث بسبب ذلك فراغ في السوق القومية المستقلة في الوطن العربي (وقد نجح أهل مكة بحكم علاقاتهم التجارية القديمة مع اهل اليمن في ملئ الفراغ وأصبحوا وسطاء بين اليمن وأطراف الوطن العربي الشمالية والغربية- العراق ومصر وظهرت نتائج دورهم بقيام

سوق عكاظ اكبر مركز للتبادل التجاري الموسمي في الجزيرة بعد (15) عاما من سقوط اليمن»[9].

كان من نتائج ما تقدم ان أصبحت مكة مركزا مهما في التجارة العربية الدولية اضافة إلى كونها مركزا ثقافيا ودينيا وسياسيا مهما بالنسبة للعرب وكانت قوافل قريش معروفة عند العرب لانهم سكان مكة وحماة الكعبة. ومن مميزات قريش أنهم كانوا اعلم ببواطن الصحراء من حيث مواطّن الأمن ومكامن الخطر، كما أنهم أكثر قدره على تحمل قسوة السفر فيها فقد الفوا رحلة الشتاء والصيف، قال تعالى ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيۡشٍ ١ إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ ٢﴾[10]. لذلك كانوا وسطاءاً في التجارة لا يستغني عنهم من الذين حولهم.

لذلك كانت قوافلهم تجوب البلاد طولا وعرضا كما فعل أهل اليمن وكان من اثر ذلك ان أصبحت لميناء جدة أهمية تجارية مرموقة[11].

لم تكن مكة كمركز تجاري وسيط ومهم على الرغم من قسوة الطبيعة من حولها خارج أطماع القوى الاستعمارية فقد فشل الرومان بالاستيلاء عليها في حملتهم وظلَ اهل مكة ينعمون بالاستقلال رغم الضغوط الاقتصادية التي مورست ضدهم. ثم فشل بعد ذلك (أبرهة) في حملته المشهورة لهدم الكعبة وتحويل طرق التجارة من قريش إلى صنعاء. أذ كان يحلم بأن يغير التاريخ ويصرف الناس عن (مكة) عاصمة العرب السياسية والتجارية والثقافية وآخر معاقلهم المستقلة[12].

لقد كانت من نتائج فشل الحملة الاستعمارية زيادة احترام العرب للحرم الشريف، ومهد ذلك إلى قبول الدعوة الإسلامية كما مهدت وحدة القبائل العربية في مواجهة الفرس يوم ذي قار الطريق لنصرة الدعوة الإسلامية حيث جاء في قول الرسول ﷺ «**في ذي قار انتصف العرب من العجم وبي نصروا**»[13].

إضافة إلى كل ما تقدم فأن مكة لم تكن منسجمة داخليا حيث كانت الانقسامات الطبقية حادة بين القله التي تحتكر الثروة والسلطة والتجارة والسوق ودار الندوة والحجابة- واللواء وهم بنو عبد الدار والمنضمون تحت قيادتهم (حلف الفضول) وفي الجانب الأخر عامة الناس- المدافعون عن القيم والفضيلة وزعامة الدين بقيادة بنو عبد مناف والمتحالفين معهم ويجمعهم (حلف المطيبين)[14].

بشكل عام كان لقضايا الثروة والسلطة أهميتها في حياة العرب وكانت تأثيراتها سلبية على العرب حيث قامت الكثير من النزاعات بين القبائل وسفكت فيها دماء كثيرة.

المبحث الثاني- السوق في صدر الإسلام:

بعث الله سبحانه وتعالى النبي محمداً ﷺ وأمره ان يجهر بالدعوة إلى الإسلام قال تعالى ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴿١١﴾ ﴾[15] أي أدع الناس اليها وذكر بما انعم الله به عليك إلى من تطمئن اليه من اهلك، ثم تقدم صلى الله عليه وسلم في الدعوة خطوة للامام استجابة لقوله تعالى ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾ ﴾[16] وكذلك قوله تعالى ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢١٥﴾ ﴾[17] وبسبب ذلك برز إلى السطح صراع القوى التي شعرت باهتزاز مركزها السياسي والاقتصادي اي (حلف الفضول) حيث قال أبو جهل «تنازعنا نحن عبد مناف الشرف، اطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، واعطوا فأعطينا، حتى اذا تحازينا على الركب وكنا فرس رهان، قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء، فمتى ندرك مثل هذه؟ والله لا نؤمن به ابدا ولا نصدقه»[18] وما جرى بعد ذلك من محاولات المضايقة لحمل الرسول ﷺ لثنيه عن الدعوة ومنها ذهابهم إلى عمه ابو طالب من اجل ذلك ثم المقاطعة... الخ.

هذا يوضح بصورة لا تقبل الشك ان المنطق الطبقي الجاهلي استنكر ان يختار الخالق سبحانه وتعالى رسوله من بني هاشم الفرع الفقير من قريش، وقالوا لماذا لم يكن ذلك من زعماء مكة ذوي السطلة والجاه والثروة لمهمة النبوة وجاء قوله تعالى ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ ﴾[19].

إن حمله إيديولوجية الجاهلية من أغنياء مكة واتباعهم كانوا يعتقدون ان نفوذهم السياسي وتحكمهم في مقاليد السلطة يؤهلهم لحمل الرسالة[20] لذلك استنكروا أن تؤول السلطة وقيادة البشرية للعقيدة الجديدة لأحد الفقراء، ولم يدركوا بعد ان العقيدة الجديدة ستمكن المستضعفين في الأرض من قيادة المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية لان طبقة الأثرياء التي قادت خندق المشركين لم تكن مؤهلة فكريا ومعنويا وماديا لحمل الرسالة بمضامينها

الثورية بل كانت ترغب باستثمارها لمصالحها الذاتية سياسيا واقتصاديا وثقافيا مع أعداء الإسلام.

لقد تميز الإسلام عن الأديان السماوية الاخرى بأنه نظم الحياة الدنيوية في المجتمع الإسلامي بموجهات وأحكام اقتصادية عامة هي احكام المعاملات والنصائح الاقتصادية والاخلاقية التي راعت مصالح المجتمع وتطورت مع التطور الاجتماعي والاقتصادي للدولة[21] والفقه إذ يقر ارتباط احكام المعاملات اساسا بالمصلحة يوضح كذلك أن أحكام العبادات ارتبطت مقاصدها ايضا بمصلحة المسلمين[22].

إن الأحكام التي تنظم الشؤون الاقتصادية والمالية العامة مايتعلق منها بحقوق الفقراء في أموال الاغنياء وتنظيم المالية العامة والايرادات والمصروفات العامة ودورها فهي عشر آيات[23] ونجد في القرآن في جانب المعاملات خاصة الاقتصادية منها قد أكد على القواعد العامة والمبادئ الأساسية ليكون المجتمع في كل عصر لديه فسحه واسعة في أن يفصل قوانينه حسب تطور المجتمع الاقتصادي والاجتماعي وفي حدود تراعي وتهتدي بمقاصد واحكام القرآن، وهذا ما عبر عنه الفكر الاقتصادي الإسلامي والذي يشير إلى ان آيات الاحكام القليلة التي جعل منها الدين معالم، هي اشبه ما تكون بفلسفه القانون منها بالقوانين الجاهزة والكاملة والمفصلة، الصالحة لكل زمان ومكان[24] أو أنها أحكام «فيها قواعد عامة ومبادئ اساسية ولم يتعرض فيها القرآن لتفصيلات جزئية إلا ما ندر، لان هذه الأحكام تتطور بتطور المجتمع والمصالح»[25].

لذلك عندما تصدت مبادئ وتعاليم وقوانين الإسلام لموضوع تنظيم الشؤون الاقتصادية للأفراد والدولة الإسلامية (دولة المدينة) القائمة على تعاليم القرأن والسنة قد أحلت تشريعات الإسلام المعاملات الاقتصادية النافعة كافة التي كانت موجودة في مجتمع الجاهلية وانتقلت الي المجتمع الإسلامي وقد تبناها الإسلام بعد ان أضاف اليها ومن تعاليم الوحي، ونهى عن المعاملات التي لا تنسجم مع قيم الإسلام والتي ينتج عنها ظلم مثل، الغش واستغلال الناس وبالتالي فأن الإسلام عمل على تقويم الكثير منها[26]، وهذا يعني ان السوق في الإسلام كانت معنية بتوفير الحاجات الضرورية للمجتمع وما يتبع ذلك من تحريك لعجلة النشاط الاقتصادي وزيادة الإنتاج وتوفير دخل للأفراد.

لقد قبل الإسلام أن يمتد إلى المجتمع المسلم مما كان موروث من النشاطات الاقتصادية في مجتمع الجاهلية في السوق كالمكاييل والموازين[27] كما قبل الرسول ﷺ بشكل مؤقت النقود التي كانت في التداول، اذ كان التبادل في أسواق الجاهلية يتم بشكل كبير على أساس المقايضة وفي الحيز الاقل كان يسود الاقتصاد النقدي، لان النقود العربية قد اختفت من ساحة السوق بسبب السيطرة الاستعمارية، اذ كانت النقود المستخدمة في التداول آنذاك هي الدرهم الفضي الساساني والدينار الذهبي الرومي، «ولما ظهر الإسلام وتأسست الدول العربية أقر الرسول ﷺ الدراهم والدنانير المتداولة في تلك الفترة وروي عنه ﷺ انه نهى عن كسر النقود»[28].

ولعل السبب في ذلك هو من باب الحرص على الحفاظ على كمية النقود في التداول، إذ كان الرسول ﷺ كان يسعى إلى استبدال الاقتصاد الطبيعي القائم على المقايضة باقتصاد نقدي حيث وجه المسلمين باعتماد النقود كوسيط في عملية التبادل، كمقياس للقيمة، وقد توسع استخدام النقود في فترة الخلفاء الراشدين مع اضافة بعض العبارات العربيه عليها مثل (الحمد لله) و(محمد رسول الله) (ولا اله إلا الله وحده) وكذلك عبارة (الله أكبر) وهذا دليل على أهمية النقد العربي في حركة التداول في السوق واستقلالية الدولة.

إن قبول الإسلام كل ما تقدم من المجتمع الجاهلي تم وفق الضوابط الاخلاقية الإسلامية التي اعتمدت لبناء السلوك الاقتصادي للفرد المسلم ويمكن اجمالها بالاتي:

❀ إن الملك لله وان الإنسان مستخلفاً فيه قال تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] وقوله تعالى ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[هود: 61].

❀ أداء الأمانات إلى أهلها وعدم بخس الناس أشياءهم قال تعالى ﴿وَيَٰقَوْمِ أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾﴾[هود: 85].

❀ كما نهى الإسلام عن الاحتكار والغش والتدليس وتلقي الركبان وبيع حاضر للباد.

❀ كما دعى الإسلام إلى العدل والنزاهة والسماحة في التعامل التجاري.

❀ وأيضا دعى إلى حق الفقراء بمال الأغنياء (فرض الزكاة).

ونجد أن أحكام الشريعة وتطبيقاتها على ارض الواقع قد أبرزت ما يلي:

تأكيد الملكية العامة على الثروة والموارد الاقتصادية الأساسية، التأكيد على إعادة توزيع الثروة والدخل للحد من التفاوت الطبقي، واخيراً طبقت اولوية المصلحة العامة على

المصلحة الخاصة مع عدم اخفالها للملكية الفردية في إباحتها وتقليدها بما ينسجم مع المصلحة العامة والشرعية وكذلك عملت على ضبط السلوك الاقتصادي للإنسان المسلم كما أكدت مسؤولية الدولة عن تنظيم السوق لضمان الصالح العام.

نلخص مما تقدم بأن الفكر الاقتصادي الإسلامي وخصوصا في صدر الإسلام قد أولى اهتماماً كبيراً لموضوع السوق وان العرب في شبه الجزيرة العربية كان لهم دور في إيجاد المكان والموقع الذي يمكن أن يتم فيه التبادل السلعي للبضائع والذي كان قائم على عملية المقايضة وان اكبر التحديات التي كانت تواجه العرب في العلاقات التجارية هي الضغوط الاستعمارية من قبل الدولتين الساسانية والرومانية والتي كان هدفها السيطرة على مكامن الثروة في البلاد العربية وطرق التجارة وان صمود مكة وبقاءها بعيدة عن الاحتلال وظهور أسواقها التجارية ممثلة بسوق عكاظ وازدهار التبادل التجاري فيه إثناء المواسم التي يجتمع بها العرب دينية، اقتصادية، ثقافية وسياسية جعلها قبلة انظار العرب ومحل احترام لهم لمكانتها وكونها قبلة الحج للمؤمنين. وعند ظهور الإسلام وما جاء به من التعاليم والأحكام التي تنظم شؤون المجتمع من النواحي الاجتماعية والاخلاقية والاقتصادية وما قام به الرسول ﷺ بتوجيه المسلمين بضرورة استخدام النقود وإحلال الاقتصاد النقدي محل اقتصاد المقايضة كان له أثر فعال في التطور الاقتصادي في مجتمع المدينة والدولة الجديدة وعلى أهمية النقد العربي في حركه التداول في السوق واستقلالية الدولة.

الفصل الثاني
تقييم السوق في الفكر الاقتصادي الإسلامي بمقاييس معاصرة

المبحث الأول- دور الدولة في تنظيم السوق في الإسلام:

إن أهم جدل يدور اليوم بشأن قضايا السوق والنشاط الاقتصادي في الفكر الإسلامي ينصب في مدى تدخل أو عدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية والحرية المسموح بها للنشاط الخاص في السوق الإسلامية- يضاف إلى ذلك تحديد الجهة التي أناطت بها أحكام الإسلام وتطبيقات نظامه وحقها في تحديد السعر. هل هي منظومة المنتجين والتجار وبقية قوى السوق الحرة وآلياتها، كما هي الحال في المذهب الرأسمالي أو الدولة والسوق الموجه هي التي يمكن ان تضمن عدالة السعر في السوق الإسلامية، كما هو

الحال في الإيديولوجيات الاشتراكية ويرى المهتمون في الفكر الاقتصادي الإسلامي ان السوق الإسلامية ذات التوجه الرأسمالي هي كالسوق في النظام الرأسمالي إلا أنها تختلف عنها في الدعائم الاخلاقية والتي تخاطب عقل المسلم والقائمة على القرأن والسنة والمال الحلال، وبالتالي فأن اختلاف السوق الاولى عن الثانية يكمن في ان الإسلام يدعوا إلى الإيثار بدلا من حب الذات، وأيضا أن الغنى من منظور الفكر الإسلامي ليس مؤشرا على رضا الخالق عز وجل عن الإنسان، ولا الفقر دلاله على تقييد أو عقاب له. وعليه فأن السوق في كلا المذهبين يختلفان أخلاقيا، لان «الحكمة عن نهي الرسول ﷺ عن الاحتكار هي حماية المستهلكين من استغلال المنتجين والبائعين»[29]، وان الحكمة من عدم التسعير على البائعين هي مراعاة لحقوقهم اذا لم يكن لديهم تقصيراً أو عدم التزام بالتوجيهات الصادرة لهم.

إن الغاية من عدم التسعير أو عدم تدخل الدولة بأي اسلوب في المذهب الاقتصادي الرأسمالي، تهدف إلى اعطاء الحرية لجميع الأفراد في الدخول في منافسة حرة لكسب اكبر قدر من المنفعة الشخصية[30] وكذلك الهدف من منع الاحتكار في السوق الإسلامية.

وهكذا يتضح تطابق السوق الإسلامي والرأسمالي* عدا أن عقل المسلم وضميره في السوق الإسلامية مشبّعان بتعاليم الإسلام التي تحث على الايثار وغنى النفس، وان وعيه مدركاً لحكمة تحرير الاسعار وعدم تدخل الدولة في كلا السوقين، لكن أوجه الاختلاف التي اشرنا اليها سابقاً وما يضاف اليها من مواعظ لا تعد بمقاييس علم الاقتصاد ومنطقهُ معالم اختلاف جوهرية يعتد بها من الناحية الاقتصادية العلمية.

ان الاختلاف بين المبادئ الخلقية للسوق في الفكر الاقتصادي الإسلامي وبين المبادئ الفلسفية التي يقوم عليها اقتصد السوق الرأسمالي يضع السوقين على طرفي نقيض! «فالسوق الإسلامية الكاملة كانت واقعاً معاشاً في صدر الإسلام وفي مقدور اسواق المسلمين اليوم ان تقترب منها لو عاد المسلمون بأذن من الله إلى دينهم»[31].

ولابد ان نشير ان النموذج الإسلامي لا يمكن ان يكون نموذج منافسة تامة ولو نظرياً لأنها محكومة بالقيم الإسلامية التي تحارب الميول الاحتكارية والتدليس والتطفيف والمضاربة السعرية وسياسات الإغراق مثلما تحارب سوم الرجل على سوم أخيه وبيعهُ على

بيع أخيه لذلك لا يمكن ان نتصور نموذجاً لسوق إسلامية دون تدخل الدولة فهي مشاركة في النشاط الاقتصادي منتجه مثلما هي مستهلكة وقيمة على توزيع الثروة وأعادة توزيعها شرعاً دون الغاء للمبادرة الفردية المنسجمة مع الضوابط الشرعية[32] وهذه القناعة تختزل الكثير من الجدل الذي ألجأ بعض المفكرين الإسلاميين أنفسهم اليه وتكشف عن تبعية منهجية وفكرية حول البنية التنافسية للسوق في الإسلام.

هناك خلاف فكري بين الفقهاء المسلمين حول تحديد دور الدولة في التدخل في شؤون السوق وتحرير الأسعار فمنهم من يرى ان الإسلام يدعو إلى أبعاد الدولة عن التدخل في شؤون السوق وتحرير الأسعار[33] لتحديد سعر السلعة حسب قوانين العرض والطلب مستندين في ذلك على «ان الاصل في التشريع الإسلامي حرية البيع وما يتبعه من تحديد السعر اذ ليس في القرآن والسنة ما يدل على التحديد بل فيهما ما يدل على الإطلاق وحرية المتبايعين»[34] وهؤلاء المفكرون الإسلاميون السياسيون يدعون اليوم إلى انتهاج اقتصاد السوق وتحرير الاسعار، ويرون ان الاقتصاد الإسلامي يعتمد إلى حد كبير على نظام السوق الحرة وأليآته متأثرين في ذلك بنظرية السعر العادل (لتوماس الاكويني)[35] في أوربا وفي القرون الوسطى، ويبدو ذلك للكثير من الفقهاء ان هذا التوجهه يصب في نطاق الفكر الاقتصادي الحر، وعلى هذا الاساس يذهب كتُاب الفكر الاقتصادي المعاصر إلى أن السوق في الإسلام يبنى على ركيزتين هما عدم تدخل الدوله في شؤون السوق، ومبدأ تحرير الأسعار في ضل الحرية الاقتصادية والمنافسة الكاملة[36].

ويرى البعض الاخر من المفكرين الإسلاميين ان تدخل الدولة ضرورة ملحة في الحد من الاحتكارات وفرض السعر العادل لمصلحة المجتمع وفقاً لاحكام الشريعة مع التأكيد ان التدخل في التسعير بالسلعة المحتكرة يكون في الظروف القاهرة وبسعر المثل، وهذه دعوة واضحة إلى أن السوق في الإسلام نموذج مثالي في التماثل مع سوق المنافسة الكاملة في المذهب الاقتصادي الرأسمالي وكما هو معلوم أن سوق المنافسة الكاملة هي تصور نظري في الفكر الاقتصادي الرأسمالي في القرن التاسع عشر بعدما سارت الأسواق في الاقتصادات الرأسمالية بعيدة عن احلام الفكر بأن تسود فيها المنافسة الكاملة وفق شروطها المعروفة من تجانس للسلع، عدد البائعين والمشترين للسلعة، ان تكون الأسعار معلومة، وان يكون لسعر

هو أساس الطلب وليس عوامل أخرى، اضافة إلى سهولة النقل، وهذه حقيقة لم ينكرها الداعون إلى الاخذ بهذا النموذج في السوق الإسلامية[37].

مما تقدم يظهر بوضوح ان المفكرين الاقتصاديين في التيارات الإسلامية المعاصرة يذهبون بالاتجاه الذي يدعوا له الفكر الرأسمالي والقاضي بعدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية وان تبقى على الحياد ويمارس الفرد حريته الاقتصادية والتصرف بثروته دون رقيب على اعتبار انه ذات سلوك اقتصادي رشيد، ويترك لقوى السوق حريتها الكاملة في تحديد الأسعار (الثمن) من خلال العرض والطلب. ويدل هذا الطرح ان أفكارهم تذهب نحو اعتماد أولوية الملكية الفردية وعدم الميل للحد من حرية الفرد الاقتصادية والذهاب باتجاه خصخصة القطاع العام.

وفي مناقشة هذا الرأي والتوجه، نسأل هل ان موجهات واحكام النظام الاقتصادي الإسلامي في صدر الإسلام وخلافة الراشدين، ضد تدخل الدولة في السوق بشكل خاص لاسيما موضوع التسعير كما روج لها الفكر الاقتصادي ذات التوجه الرأسمالي المعاصر. وهل أن السوق في تلك الفترة كانت أحكام القرآن والسنة وتطبيقات الخلفاء الراشدين ترمي إلى ان تجعله سوقاً للمنافسة الكاملة بمعايير تتفق مع ما هي عليه سوق المنافسة في الفكر الاقتصادي الرأسمالي في القرن التاسع عشر.

يذهب دعاة الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر ذات التوجه الموالي لخط التطور الرأسمالي والذي يستند فيه هؤلاء الدعاة على حديث الرسول ﷺ، عندما قال الناس «يا رسول الله غلى السعر علينا فسّعر لنا قال: **ان الله تعالى الخالق، القابض، الباسط، الرازق، المسّعر، واني لأرجوا ان ألقى الله تعالى، ولا يطلبني احد مظلمة إياه في دم ولا مال**» [احمد، أبو داود والترمذي، وابن ماجه] وهو الحديث الوحيد الذي يرتكز عليه دعاة تحرير الأسعار باسم الاقتصاد الإسلامي اليوم، والذي بالتأكيد كان في ظرف معين خشية ان يظلم المشترين أو البائعين غاضين أبصارهم عن ان الرسول ﷺ قد تدخل في شؤون السوق والأسعار بسلسلة من الأحكام والاجراءات لتوجيه السوق اجتماعياً وضبط الاسعار فيه بغية تحقيق العدالة ومنع الحاق الضرر بالمشترين والبائعين وبهذا المعنى فإن الدولة في الإسلام تدخلت لتوجيه السوق لتحقيق المصلحة العامة.

ونود الإشارة إلى ان عالم اليوم يظهر بوضوح بطلان مقولة حيادية الدولة، وإنما اتضح الدور الفعال للدولة وضرورة تدخلها في الحياة الاقتصادية لمعالجة الكثير من الأزمات الاقتصادية التي أصابت الاقتصاد العالمي ومنها على سبيل المثال ازمة الكساد الأعظم في الثلاثينات من القرن الماضي والأزمة المالية المعاصرة (أزمة العقارات) في الولايات المتحدة الأمريكية وتأثيرها على الاقتصاد العالمي اليوم.

المبحث الثاني- اشكال تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي:

لاشك أن للدولة أو القطاع العام دوراً حيوياً في الحياة الاقتصادية، إلا أن هذا الدور يكبر أو يصغر تبعاً للفلسفة السياسية والاقتصادية للدول. ونجد ان هذا الدور فعال ومهماً بالنسبة للدول النامية، حيث ان الدولة هي التي تخطط وتنفق على عملية التنمية والاستثمار في قطاعات اقتصادية أساسية كالبناء التحتي مثل الطرق والجسور وقطاع الخدمات الاجتماعية، وهي قطاعات لا يزال رأس المال الخاص عازف عن الاستثمار فيها. فالدولة دوراً ايجابياً في خلق الرواج الاقتصادي من خلال زيادة الإنفاق الحكومي فهي السوق الأعظم في العالم وعلى الرغم من أهمية هذه القطاعات في تحقيق التقدم والعدالة الاجتماعية وتدعيم الاقتصاد الوطني إلا أن الغرب يعادي هذا الدور والقطاع العام في بلدان العالم الثالث ويدعوا إلى التوجه نحو اقتصاد السوق وبقاء الدولة على الحياد أو ما يطلق عليه (بالدولة الحارس) ويروج لهذا الفكر بعض من ينتهج الأسلوب الرأسمالي في الفكر الاقتصادي الإسلامي لتلاقي مصالحهم مع هذا الفكر مستندين أو مبررين ذلك على مبدأ الاستخلاف للترويج للمذهب الفردي في الاقتصاد الإسلامي، بالادعاء بأن الفرد هو المستخلف وانه المسؤول على ما استخلف عليه يوم القيامة[38]. لكن التاريخ الاقتصادي ومنذُ صدر الإسلام يشير ان الدولة هي المسؤولة عن تقويم سلوك الفرد وتحديد حقوقه وحريته في الملكية والنشاط الاقتصادي في اطار تحقيق اولوية المصلحة العامة وقد اتخذ هذا التدخل للدولة اشكال متعددة يمكن اجمالها بالآتي:

1- ضبط المكاييل والموازين:

تشير الدلائل على حرص الإسلام على ضمان عدالة التبادل بين المسلمين، اولاً بتحفيزهم على استخدام المكاييل والموازيين في قياس السلع التي يتبادلونها، والابتعاد عن

التقدير الجزافي من جهة ثانية نهى الإسلام عن التطفيف في الكيل والميزان حيث أمر الله سبحانه وتعالى عباده بأن يوفوا الكيل في خمسة عشرة آية في القرآن الكريم، وأقرت سبع آيات منها الكيل بالميزان تأكيداً على أهمية توخي العدل في كل مقاييس التبادل، قال تعالى ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۝٣﴾[39] كذلك قال تعالى ﴿وَلَا تَنقُصُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ﴾[40] وقوله تعالى ﴿وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾[41] اما في السنة النبوية المطهرة فقد جاء عن الرسول ﷺ قوله «**من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يكتاله**»[42] وأقر الرسول ﷺ المكاييل والموازين الموروثة عن المجتمع الجاهلي، فقد روى عنه قوله «**المكاييل مكيال اهل المدينة. والوزن وزن اهل مكة**»[43]. وهذا يدل على أن الإسلام لم يلغي كل المعاملات في الجاهلية وإنما نهى عن بعضها وهذب بعضها الآخر بما يخدم المجتمع الجديد.

2- تدخل الدولة الإسلامية بالنهي عن أنواع من التجارة والبيوع وان الغاية من تحريمها لمنع إلحاق الظلم والضرر عند التبادل خاصة بالمشترين والفقراء، فقد حرم الإسلام الاحتكار بهدف رفع الأسعار في السوق السوداء، روي عن الرسول ﷺ قوله «**من احتكر فهو خاطئ**» بمعنى انه بعيد عن الحق والعدل[44]. وكذلك قال «**من احتكر الطعام أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه**» [رواه احمد] وقوله كذلك «**الجالب مرزوق والمحتكر ملعون**» [رواه ابن ماجه]. كما حرم الإسلام الربا، وربا الجاهلية الذي حرمه القرآن كان ربا النسيئة، وهو نوع من البيع بالآجل فإذا عجز المدين عن السداد، مد له الدائن في الأجل وزاده في الديّن، وهكذا تكرر الزيادة حتى يصبح الدين أضعافاً وعندما يعجز المدين عن السداد يضطر أن يصبح عبداً لصاحب الدين ومسلوب الحرية، وهذا فيه ظلم لا ينسجم مع تعاليم الإسلام[45] لذلك نزلت أيه الربا حرمت التعامل به، قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝٢٧٨ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[46] كما نهي الرسول ﷺ عن الغش والخداع والاستغلال فقد جاء عنه قوله «**من غشنا فليس منا**» [مسلم] كما نهي عن كثرة الحلف لترويج البضاعة بقوله «**إياكم والحلف في البيع فأنه ينفق ثم يمحق**»[47] ومن هذا يتضح ان الإسلام قد نهي عن كل الأشياء التي تلحق الضرر بالإنسان.

3- عملت الدولة على احلال النقود في عملية التبادل السلعي وبالتالي فقد تم تحويل التعامل الاقتصادي من اقتصاد المقايضة إلى الاقتصاد القائم على النقود كوسيط في عملية التداول

ومقياساً للقيمة. وقد جاء عن الرسول ﷺ انه نهى عن كسر النقود بهدف اكتنازها، كذهب خام أو لغرض صنع الأواني والحلي، ويطلق عليه اليوم بسلطة الرقابة النقدية العامة. بمعنى آخر أحكام سيطرة الدولة على النقود بشكل كبير ابتداءاً من اعتماد نصاب للنقود في الزكاة ثم تحديد وزن النقد واناطت مهمة سك النقود بالدولة.

4- تدخلت الدولة والشريعة الإسلامية في تحديد الأسعار من خلال التعبئة الاخلاقية بأحكام الشريعة، قال الرسول ﷺ «**الجالب مرزوق والمحتكر ملعون**» والجالب هو التاجر الذي يبيع ما جلبه من بضائع دون حجز أو احتكار، وبربح يسير، كذلك اوجب الإسلام على الدولة التدخل للتسعير، فقد اوجب الشرع إخراج الشيء من ملك مالكه بعوض المثل، اي بالسعر العادل- فقد جاء عن الرسول ﷺ قوله «**من اعتق شركاً له في عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد**» بمعنى أن الدولة يمكن لها ان تحدد السعر العادل الذي ينبغي ان يدفعه احد الشركاء لقاء إطلاق حرية هذا الإنسان العبد من شركائه وهذا الذي أقرته السنة المطهرة بقيمة المثل، أي السعر العادل وهو حقيقة التسعير(48).

وكتاب (الحسبة) في الإسلام فيه حالات كثيرة لضرورة تدخل الدولة لمراقبة عملية التبادل والتسعير للسلع في السوق أو للأجور في سوق العمل بما يخدم مصلحة المجتمع، والخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رض) تدخل بالتسعير لفرض السعر المناسب الذي لا يخسر فيه التاجر ولا يرهق المشتري المستهلك(49)، وهذا يتم اللجوء إليه في حدود ضيقة وعند مقتضيات المصلحة العامة شرعاً.

وقد اعتمد الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) تدخل الدولة في السوق لتحديد الأسعار لضمان حماية المستهلكين من جشع بعض التجار فقد جاء في رسالته إلى واليه في مصر أوامر مؤكدة «بتحديد الأسعار وفقاً لمقتضيات العدالة، فقد تحدث عن التجار وأوصاه بهم، وأضاف ان في كثير منهم ضيقاً فاحشاً وشحاً قبيحاً، واحتكار للمنافع وتحكماً في البياعات، وذلك باب المضرة العامة، وعيب على الولاة، فأمنع من الاحتكار، أن رسول الله ﷺ، منع منه وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازيين عدل، وأسعار لا يجحف بالفريقين في البائع والمبتاع»(50). وهذا يوضح بأن موجبات تدخل الدولة في السوق هي المصلحة العامة.

5- تدخل الدولة الإسلامية في تحديد حجم الطلب.

إن تحديد حجم الاستهلاك في أي سوق يعني تقييد حقوق الفرد في التسوق عموماً أو من سلعة بعينها هو تحديد للطلب في اتجاه تقليصه وهذا من شأنه أن يؤثر على السعر نحو الارتفاع لذلك كان الرسول ﷺ يحث المسلمين على خلط الحنطة بالشعير وهو نوع من إحلال السلع البديلة عند الاستهلاك. وجاء عنه عليه الصلاة والسلام قوله «**كيلو طعامكم يبارك لكم فيه**» ولما سأله قوم إفتاء طعامهم قال لهم «**تهيلون أو تكيلون**» فقالوا «بل نهيل» فقال «**كيّلوا ولا تهيلوا**»(51).

6- تدخل الدولة في رفع مستوى الدخل.

أتبعت الدولة العربية الإسلامية سياسة رفع مستوى دخل الأفراد بعدالة التوزيع والضمان الاجتماعي في صدر الإسلام وفي الفترات اللاحقة والى اليوم لان المال الذي هو احد مقومات السوق في الإسلام متوفر لدى معظم الأقطار والذي توسعت منابع ايراداته وكان الركزية الأساسية للتوسع بالعطايا على الناس مثل الزكاة. واسهم الغنائم في تلك الفترة إلى اهتمام الدولة في زيادة دخول موظفي الدولة والقطاع العام اليوم بسبب عائدات النفط. ولاشك ان ارتفاع مستوى الدخول نوع من انواع التدخل المباشر في السوق.

7- تدخل الدولة في تخطيط السوق.

لقد تدخلت الدولة بشخص الرسول ﷺ في تخطيط السوق في الإسلام. فقد تم تأسيس أول سوق للمسلمين في المدينة المنورة لوضع حد لسيطرة اليهود على قطاع التجارة في يثرب بأسواقهم العديدة(52) فقد حدد الرسول ﷺ مكاناً للمسلمين وقال لهم «**هذا سوقكم لا خراج عليكم فيه**»(53) وأقر بأن تكون ملكية أراضي السوق عامة لاحق لتاجر ان يحتجز لنفسه موقعاً.

وبما ان الدولة كانت في ذلك الوقت في حاجة إلى تشجيع العاملين في التجارة فقد شملت السوق بالإعفاء الضريبي لكي تكون اسواق المسلمين من القوة لمواجهة أسواق مكة وقريش وأسواق اليهود في المدينة إلا أن هذا الوضع لم يستمر فعندما تبدلت الأوضاع اتبعت الدولة نمطاً آخر من التدخل في التجارة والسوق بإقرار الضرائب على قطاع التجارة وهي (عشور التجارة) لتدعيم المالية العامة ولتكون سياسة المعاملة بالمثل بالنسبة للتعاملات الخارجية.

8- الرقابة على الأسواق.

اعتمدت الدولة مبدأ الرقابة على الأسواق وفق أحكام الشريعة الإسلامية. فقد كان ذلك جزءاً من وظيفة الحكومة فقد أوكل الرسول ﷺ رقابة الأسواق إلى محتسباً لتفتيش سوق المسلمين. إضافة إلى قيامه مباشره بإعطاء توجيهاته وأوامره حول الكيل والوزن وكل ما يتعلق بالسوق، كما مارست الدولة نوعاً من السيطرة النوعية على السلع المعروضة في السوق، كتدخل الرسول ﷺ حول عرض الطعام عندما اخفى التاجر الجزء الرديء منه لان هذا النوع من الغش تحايل لرفع السلع(54). كذلك نهى ﷺ عن «**تلقي الركبان، وان يبيع حاضر لباد وان يسام الرجل سوم اخيه**»(55).

في ختام هذا المبحث نود ان نشير ان الذين انطلقوا في تاريخنا المعاصر من موقع الإيمان باقتصاد السوق وتحرير الأسعار والانفتاح كهدف اساسي يحقق مصالحهم الاقتصادية والسياسية وارتباطاتهم الخارجية، حاولوا أن يغطوا ذلك بقدسية الدين، فاعتمدوا على حديث الرسول ﷺ «**... ان الله هو المسّعر...**» كدليل يستند اليه لتمرير الكثير من الأفعال والمصالح الخاصة على الرغم أنهم قد اخذوا عن ابن تيميه اجتهادات فقهيه كثيرة، إلا أنهم لم يلزموا برأيه في كتابه (الحسبة في الإسلام) وفيه يدعوا إلى تدخل الدولة في الأسواق خاصة بالتسعير. ذلك لان الاتجاه الرأسمالي في الاقتصاد الإسلامي بمنطق انتقائي ضعيف يريد ان يجعل من هذا الحديث «**... ان الله هو المسّعر...**» قاعدة. والسؤال المطروح هل إن السعر يتحدد بقرار سياسي فقط؟

إن الإجابة بمنطق علم الاقتصاد تنفي ذلك بدليل ان السلطات العامة تحدد أسعار سلع معينة ويلاحظ بعد فترة تختفي من السوق الرسمي وتتسرب إلى السوق السوداء.

ان قوانين علم الاقتصاد المعاصرة قد بينت عدداً من الإجراءات تعتبر هي الأجدى في تحقيق هدف تحديد السعر العادل منها ما اتخذته الدولة من إجراءات كما تقدم، اذاً لقد كانت سياسة الدولة في الإسلام إزاء السوق قائمة على مبدأ التدخل والتسعير مما ينفي قطعياً ما ينسبه البعض إلى الاقتصاد الإسلامي بأنه كان يهدف إلى بناء سوق المنافسة الكاملة، إن الرسول ﷺ والتطبيقات والأحكام التي أسلفنا كان يهدف بالتدخل في الأسواق باسم الدين وكقائد الدولة لتحديد الاسعار بما يحمي المستهلكين لذا لم يترك أمور السوق حرة سائبة دون تدخل الدولة لكن عند الضرورة والمصلحة العامة.

وان مهمة الدولة فعاله وجديرة بالاحترام فقد أسهمت وعملت جادة في الاستثمار والتنمية وتخطيط السوق والرقابة عليه والانتقال بالاقتصاد الوطني من اقتصاد المقايضة إلى الاقتصاد النقدي، كما ان لها دور مهم ومسؤول في توليها عملية سك النقود بهدف تعزيز الاستقلال السياسي، كما كان لها دور فعال في تعبئة عقل الانسان بالمبادئ الخلقية التي تبعد الإنسان عن اتباع اساليب الغش والخداع والاستقلال التي لا تنسجم مع تعاليم الإسلام.

فالدولة في بلدان العالم الثالث لا يمكن الاستغناء عن دورها لأنها الأكثر قدرة على تنفيذ المشاريع الاستثمارية والخدمية والاجتماعية والتعليمية التي تخدم المجتمع وليس القطاع الخاص الذي يعمل على الحصول على الربح السريع في المشاريع الصغيرة والغير استراتيجية فالدولة مشاركة في النشاط الاقتصادي منتجة مثلما هي مستهلكة.

الخاتمة

ظهر من خلال البحث ان الإنتاج كان الخطوة الأولى في التاريخ الاقتصادي والذي نتج عن تزاوج جهد الإنسان مع موارد الطبيعة وان الإنسان كان يحصل على عائد جهده بالكامل لأنه المالك الوحيد لقوة عمله.

وكان التبادل يتم في مكان اطلق عليه اسم السوق وفيه تتم عملية المقايضة وتحديد الثمن، ومن خلاله ظهرت مهنة التجارة. من خلال تخصص بعض الأفراد بعملية الوساطة بين البائعين والمشترين كما أن المصادر التاريخية تشير إلى أن الشرق عموماً والعرب خصوصاً في حضارة وادي الرافدين والنيل هم الذين ارسوا أسس التبادل وأسسوا السوق حيث ظهرت قوانين التبادل والسوق في العديد من الشرائع القديمة- اورنمو- لبت عشتار- حمورابي.

وكان لأهل اليمن دوراً مهماً في ازدهار التجارة إلا ان سقوطها تحت السيطرة الاستعمارية الأجنبية أضعفت هذا الدور الا ان أهل مكة نجحوا في ملء هذا الفراغ وأصبحت مكة مركزاً مهماً سياسياً ودينياً وتجارياً واشتهرت بأسواق في أوقات المواسم مثل سوق (عكاظ) كما ان بقاءها خارج السيطرة الاستعمارية عزز من مكانتها وهيبتها أمام كل العرب، يضاف إلى ذلك انتصار العرب في موقعة ذي قار كان سبباً مهماً في وحدة القبائل العربية وبالتالي مهد ذلك بقبول الدعوة الإسلامية. وظهور الإسلام.

لقد كان للدولة الإسلامية دوراً مهماً في تأسيس السوق الإسلامية وفق مقومات جديدة تقوم على تعاليم القرآن والسنة، والعنصر البشري ووجود المساحة الواسعة يضاف إلى ذلك ازدياد الموارد المالية. ولهذا فقد كان من أولى اهتمامات الدولة هو تخطيط السوق واستقلاليته عن باقي الأسواق، وخاصة اليهودية، وإحلال التبادل النقدي بدلاً من اقتصاد المقايضة. كما أن الدولة تهدف إلى تشجيع العاملين في السوق فقد استخدمت الإعفاء الضريبي تجاههم إضافة إلى استخدامها الرقابة والإشراف المباشر على السوق بهدف منع الاحتكار والغش والاستغلال خدمة للصالح العام. وفي مجال تقييم السوق بمقاييس معاصرة اتضح ان هناك من يروج لاقتصاد السوق وفق المنهج الرأسمالي لتحقيق مصالح مغطاة باسم الدين.

ختاماً لابد ان نشير إلى ان مقومات السوق الإسلامية في عالم اليوم هي أوسع واكبر في البلاد الإسلامية والعربية بشكل خاص وتمثل بوجود القرآن الكريم وهو دستور كل المسلمين والسنة النبوية المطهرة وتوفر المال الكافي خصوصاً لدى الدول البترولية، إضافة إلى سعة المساحة التي يمكن احتضانها للسوق الإسلامية والعربية لمواجهة التكتلات الاقتصادية الكبيرة القائمة اليوم ومنها مثلاً السوق الأوربية المشتركة، والأسواق الآسيوية الأخرى وبالإمكان تفعيل مؤسسات الجامعة العربية الاقتصادية ومنها السوق العربية المشتركة، اذا ما توفرت الإرادة الصادقة والحقيقية لمسؤولي الأقطار العربية خدمة لمصالح الشعب العربي.

هوامش البحث

(1) د.رمزي زكي، التاريخ النقدي للتخلف، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987م: ص14.

(2) محمد شفيق غربال وآخرون، الموسوعة العربية الميسرة، دار النهضة لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1987م: 1/ 104.

(3) د.حسين عمر، نظرية السوق والسلوك الاقتصادي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1961م: ص5.

(4) د.عبد الهادي النجار، الإسلام والاقتصاد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1983م: ص124.

(5) مجموعة من المؤلفين، أكاديمية العلوم السوفيتية الاقتصاد السياسي أسس الاشتراكية العلمية، ترجمة: بدر الدين السباعي، دار الجماهير، دمشق، 1966م: ص239.

(6) مجموعة من المؤلفين، مصدر سابق، ص235.

(7) د.ناهض عبد الرزاق دفتر، دوافع واسباب تعريب المسكوكات، بحث منشور، مجلة المسكوكات، العددان (10– 11)، المؤسسة العامة للآثار والتراث، بغداد، 1980م: ص17.

(8) د.نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 1987م: ص30، انظر أيضا: د.نزار عبد اللطيف الحديثي، أهل البحث في صدر الإسلام دورهم واستقرارهم الأمصار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978م: ص54.

(9) د.نزار عبد اللطيف، أهل البحث في صدر الإسلام، مصدر سابق.

(10) قريش: 1– 2.

(11) د.نزار عبد اللطيف، أهل البحث في صدر الإسلام: ص54.

(12) د.حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط7، 1964م: 1/ 49.

(13) د.نزار عبد اللطيف الحديثي، الأمة والدولة، مصدر سابق: ص34.

[14] حسن إبراهيم حسن، مصدر سابق: ص52.

[15] الضحى: 11.

[16] الشعراء: 214- 215.

[17] الحجر: 89.

[18] أبو محمد عبد الملك بن هشام، المعافري، السيرة النبوية (أربعة اجزاء)، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1987م: ص276

[19] الزخرف: 31.

[20] عبد الله بن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م: ص43.

[21] عبد المعنم فرج الصدة، دراسة مقارنه بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في المعاملات المالية، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، 1970م: 1/ 17.

[22] د.خليفة با بكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، دار الفكر- الخرطوم، 1987م: ص9.

[23] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار العلم للطباعة والنشر، القاهرة، ط10، 1972م: ص9.

[24] د.محمد عماره، الإسلام وقضايا العصر، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، 1984م: ص95.

[25] عبد الوهاب خلاف، مصدر سابق: ص34.

[26] د.محمد سيد طنطاوي، معاملات البنوك وأحكامها الشرعية، مطابع دار المعارف، 1994م: ص65.

[27] رفاعة رافع الطهطاوي، سيرة الرسول وتأسيس الدولة الإسلامية الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1977م: 4/ 703.

[28] د.حمدان عبد المجيد الكبيسي، أصول النظام النقدي في الدولة العربية الإسلامية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988م: ص8.

[29] د.احمد صفي الدين، أصول علم الاقتصاد الإسلامي- الاقتصاد الفردي، مكتبة الرشد، الرياض، 1981م: ص94.

[30] د.احمد صفي الدين، أصول علم الاقتصاد الإسلامي- الاقتصاد الفردي، مصدر سابق: ص94.

* يتعرض النظام الرأسمالي إلى الكثير من السلبيات منها ظهور الاحتكارات الكبيرة، ارتفاع الأسعار ومعدلات الارباح بما يضر بمصلحة المجتمع، ظهور البطالة وانخفاض اجور العمال، ظهور الفوارق الطبقية في توزيع الدخل والثروة، خلق جو متوتر بين العمال والأغنياء، إضافة إلى ظهور الأزمات الاقتصادية الدورية وأخرها أزمة العقارات والكساد في الولايات المتحدة الأمريكية.

[31] المصدر السابق ص95.

[32] د.عبد الجبار حمد عبيد السبهاني، الأسعار وتخصيص الموارد- دراسة مقارنة، دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي- دولة الأمارات: ص329 وما بعدها.

[33] المودودي، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة- ترجمة: محمد عاصم حداد، الدار السعودية للنشر، 1960م: ص118.

[34] محمد المبارك، نظام الإسلام- الاقتصاد الفردي (مبادئ وقواعد)، دار الفكر، بيروت، ط2، 1978م: ص103.

[35] محمد منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي، دار القلم، الكويت، 1979م: ص84.

[36] د.عبد الهادي النجار، الإسلام والاقتصاد، مصدر سابق: ص149.

[37] د.احمد صفي الدين، أصول علم الاقتصاد الإسلامي- الاقتصاد الفردي، مصدر سابق: ص94.

[38] أبو الاعلى المودودي، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، ترجمة: خليل احمد الحامدي، دار القلم، الكويت، 1977م: ص109، انظر أيضا: د.عبد اللطيف هميم، نظرية

الاستخلاف في الفكر الإسلامي وأثرها في بناء الشخصية، مطبعة النواعير، الرمادي، 1990م: ص2.

(39) المطففين: 1- 3.

(40) هود: 84.

(41) الأعراف: 85.

(42) أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان، 1960م.

(43) أبو عبد الرحمن احمد شعيب النسائي، سنن النسائي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1964م: ص112.

(44) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، المطبعة المصرية بالأزهر، ط2، 1930م: ص191.

(45) محمد سعيد العشماوي، الربا والفائدة في الإسلام، سيناء للنشر، القاهرة، 1988م: ص19.

(46) البقرة: 278- 281.

(47) احمد الهاشمي، مختار الأحاديث والحكم المحمدية، خرج احاديثها وعلق عليها: الشيخ جميل محمود، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1996م، رقم 546: ص150.

(48) احمد بن تيمية، الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا: ص35.

(49) د.محمد شوقي الفنجري، الإسلام وعدالة التوزيع، عمان- الأردن، 1983م: ص345، وانظر: د.عبد الجبار حمد عبيد السبهاني، الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام- دراسة مقارنة، دار البحوث والدراسات الإسلامية واحياء التراث، دبي- دولة الأمارات العربية المتحدة، 2005م: ص294.

(50) الشريف الرضي، نهج البلاغة (1- 4)، شرح الأمام محمد عبده، خرج مصادره: الشيخ حسين، الاعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، 2003م: ص587.

(51) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن حمد بن أبي الحسن الخشعمي السهيلي، الروض الأنيق في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1973م: 3/ 16.

(52) حسن خالد، مجتمع أهل المدينة قبل الهجرة وبعدها، دار النهضة العربية، بيروت، 1986م: ص55.

(53) أبو الحسن البلاذري، فتوح البلدان، مكتبة الهلال، بيروت، 1983م: ص21.

(54) ابن تيميه، مصدر سابق: ص17.

(55) صحيح مسلم: 3/ 1155.

المصادر

القرآن الكريم

1. صحيح البخاري 1378هـ.
2. صحيح مسلم 1384هـ.
3. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الازدي، سنن أبو داود، تحقيق: محمد عبد الحميد، مطبعة مصر، ط2، 1950.
4. ابن ماجه، ابن عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، عيسى اليابي الحلبي وشركاؤه، ط2، 1952م.
5. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية (أربعة أجزاء)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعيد، دار الجيل، بيروت، 1987م.
6. ابن تيميه، احمد، الحسبة في الإسلام، دار الكتب العربي، بيروت، بلا.
7. ابن عباس، عبد الله، تنوير المقياس من تفسير بن عباس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م.
8. البلاذري، أبو الحسن، فتوح البلدان، مكتبة الهلال، بيروت، 1983م.

9. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، صحيح الترمذي، المطبعة المصرية، القاهرة، ط3، 1931م.
10. حسن، إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1964م.
11. الحسن، د.خليفة بابكر، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، دار الفكر، الخرطوم، 1987م.
12. الحديثي، د.نزار عبد اللطيف، أهل اليمن في صدر الإسلام دورهم واستقرارهم في الأمصار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م.
13. الحديثي، د.نزار عبد اللطيف، الأمة والدولة في سياسة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، 1987م.
14. خالد، حسن، مجتمع أهل المدينة قبل الهجرة وبعدها، دار النهضة العربية، بيروت، 1986م.
15. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار العلم للطباعة والنشر، القاهرة، ط101، 1972م.
16. دفتر، د.ناهض عبد الرزاق، دوافع وأسباب تعريب المسكوكات، بحث منشور، مجلة العدوان (10، 11)، المؤسسة العامة للاثار والتراث، بغداد، 1980م.
17. الرضي، الشريف، نهج البلاغة (1– 4)، شرح الإمام محمد عبده، خرج مصادره: الشيخ حسن الاعلمي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت– لبنان، 2003م.
18. زكي، د.رمزي، التاريخ النقدي للتخلف، المجلس للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987م.
19. الهبلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الاتق في تفسير السيرة لابن هشام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1973م.
20. السبهاني، د.عبد الجبار حمد عبيد، الأسعار وتخصيص الموارد في الإسلام، دار المقارنة، دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث.

21. الصده، عبد المنعم فرج، دراسة مقارنه بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في المعاملات المالية، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، 1970م.
22. صفي الدين، احمد، أصول علم الاقتصاد، الاقتصاد الفردي، مكتبة الرشد، الرياض، 1981م.
23. الطهطاوي، رفاعة رافع، سيرة الرسول وتأسيس الدولة الإسلامية العمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات النشر، 1977م.
24. طنطاوي، د.محمد سيد، معاملات البنوك وأحكامها الشرعية، مطابع دار المعارف، 1994م.
25. عمارة، د.محمد، الإسلام وقضايا العصر، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، 1984م.
26. عمر، د.حسين، نظرية السوق والسلوك الاقتصادي، مكتبة القاهرة الحديصة، القاهرة، 1961م.
27. العشماوي، محمد سعيد، الربا والفائدة في الإسلام، سيناء للنشر، القاهرة، 1988م.
28. غربال وآخرون، محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، 1987م.
29. قحف، محمد منذر، الاقتصاد الإسلامي، دار القلم، الكويت، 1979م.
30. مجموعة من المؤلفين، أكاديمية العلوم السوفيتية، الاقتصاد السياسي اسس الاشتراكية، ترجمة: بدر الدين السباعي، دار الجماهير، دمشق، 1966م.
31. المودودي، ابو العلى، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، ترجمة: محمد عاصم حداد، الدار السعودية للنشر، 1960م.
32. المودودي، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، ترجمة: خليل احمد الحامدي، دار القلم، الكويت، 1977م.
33. المبارك، محمد، نظام الإسلام الاقتصادي الردي– مبادئ وقواعد، دار الفكر، بيروت، ط2، 1987م.

34. الكبيسي، د.حمدان عبد المجيد، أصول النظام النقدي في الدولة العربية الإسلامية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988م.

35. النجار، د.عبد الهادي، الإسلام والاقتصاد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983م.

36. هميم، د.عبد اللطيف، نظرية الاستخلاف في الفكر الإسلامي وأثرها في بناء الشخصية، مطبعة النواعير، الرمادي، 1990م.

معاني (لو)
بين المعجميين والنحويين

د.عباس عبد الله عباس

كلية أصول الدين/ قسم التفسير

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد...،

فإن الأدوات لها أهمية خاصة في البحث اللغوي، ولها أثرها الفعال الذي لا ينكر في الاستعمال اللغوي؛ فلا تكاد تخلو جملة أو عبارة إلا ومعها أداة شرط أو نفي أو استفهام أو عطف.

ولذلك نجد النحاة يركزون اهتمامهم على هذا الموضوع كثيراً، فقد عقدوا لها في مصنفاتهم فصولاً خاصة بها، كما نرى في كتب الأقدمين، ومن النحاة واللغويين من جعلوا مصنفاتهم مقصورة على الحروف، أي: أفردوا لها كتباً مستقلة من أبرزها كتاب (حروف المعاني) للزجاجي، و(معاني الحروف) للرماني، و(الجنى الداني في حروف المعاني) للمرادي، و(مغني اللبيب عن كتب الأعاريب) لابن هشام الأنصاري، وغيرها. ومن النحاة من أفرد مصنفاً خاصة بجزئية خاصة من هذه الحروف ككتاب (الهمز) لقطرب، و(التثنية والجمع) لأبي عبيدة، و(الألف واللام) للمازني.

ولأهمية هذا الموضوع تناولتُ معاني (لو) عند أصحاب المعجمات وعند النحاة، وهي واحدة من هذه الأدوات التي تكلم عنها النحاة كثيراً ضمن كلامهم عن الحروف.

وجاء البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة؛ بينت في المقدمة أهمية الموضوع وسبب اختياري له، وخصصت المبحث الأول لبيان معاني (لو) عند أصحاب المعجمات، والمبحث الثاني كان لبيان معاني (لو) عند النحاة، ووقفت من خلال ذلك على أهم المعاني التي تؤديها (لو)، كالشرطية والمصدرية وغير ذلك. وأما الخاتمة فقد أوجزت فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج.

وأسأل الله سبحانه أن يجعلني موفقاً في بحثي هذا، وأن ينفعني به ومن قرأه في الدنيا والآخرة، إنه سميع مجيب.

المبحث الأول
معاني (لو) في معجمات اللغة

تُستعمل (لو) بكثرة في الأساليب العربية وتفيد معاني كثيرة، ومن أبرز معانيها هو الشرط، الذي تخرج من خلاله إلى ثلاثة معانٍ؛ أولها: عقد السببية بين الجملتين، وثانيها: هو إفادتها معنى الشرط في الزمن الماضي، وثالثها إفادتها الامتناع أي: امتناع جوابها لامتناع شرطها، ومن هذا جاء إعرابها المشهور. وكذلك تفيد (لو) معاني أخرى، كالشرط في الزمن المستقبل إلا أنها لا تجزم، ومعنى المصدرية والتمني.

المطلب الأول- معنى الشرط:

إن من أبرز معاني (لو) هو الشرط؛ فقد ذكر الزبيدي[1] أنها تفيد ثلاثة معانٍ في قولنا: (لو جاءني لأكرمته):

المعنى الأول: هو عقد السببية والمسببية بين الجملتين، بمعنى أن إفادتها الشرط تقتضي توقف شيء على آخر، وهذا التعليق يستلزم حتماً أن يقع بعدها جملتان، بينهما نوع من الترابط والاتصال المعنوي، والسببية هي الجملة الأولى، أما المسببية فهي الجملة الثانية، أي: جملة (جاءني) هي السببية، وجملة أكرمته هي المسببية. والارتباط المعنوي واضح بين الجملتين؛ لأن الإكرام مسبب عن المجيء، ولذا تُسمى الجملة الأولى جملة الشرط وتُسمى الثانية جملة الجواب[2].

المعنى الثاني: تفيد الشرطية في الزمن الماضي، أي: تقتضي أن شرطها لم يقع فيما مضى، أي: لم يتحقق معناه في الزمن السابق على الكلام؛ والمقدر وجوده في الماضي يكون ممتنعاً فيه، فيمتنع الشرط الذي ملزومٌ، لأجل امتناع لازمه، أي: الجزاء؛ لان الملزوم ينتفي بانتفاء لازمه[3]. فهي تفيد القطع بأن معناها لم يحصل. ففي المثال السابق "لو جاءني لأكرمته" تفيد قطعاً أنه لم يجئ، لذلك لم يُكرم، كأنها بمنزلة حرف نفي، أي: تنفي معنى الجملة التي تدخل عليها على الرغم أنها ليست حرف نفي، ولا يصح إعرابها حرف نفي على الرغم من أنها في هذا الموضع تؤدي ما يؤديه حرف النفي من سلب المعنى في الزمن الماضي[4].

وبهذا الوجه- أي: إفادتها الشرط في الزمن الماضي- فارقت (إنْ)؛ لأن (إنْ) تفيد الشرط في الزمن المستقبل[5]، ولهذا قالوا: الشرط بـ(إنْ) سابق على الشرط بـ(لو)[6]؛ ألا ترى

أنك تقول: إنْ جئتَني غداً أكرمتُك، فإذا انقضى الغدُ ولم تجئ قلتَ: لو جئتَني أمسِ أكرمتُكَ[7].

المعنى الثالث: الامتناع، وقد اختُلف في حقيقته؛ فقال سيبويه: «هي حرف لما كان سيقع لوقوع غيره»[8]، وقال الصفار: «إنك إذا قلتَ: لو قام زيد قام عمرو، دلت على أن قيام عمرو كان يقع لو وقع من زيد، وأما إذا امتنع قيام زيد هل يمتنع قيام عمرو أو يقع القيام من عمرو لسبب آخر؟ فمسكوت عنه لم يتعرض له اللفظ»[9]. والشائع أنها حرف امتناع لامتناع، أي: امتناع الثاني من أجل امتناع الأول[10].

ففي المثال السابق (لو جاءني لأكرمتُه) اشترط لإكرامه بالمجيء وامتنع الثاني (الإكرام)؛ لأن شرط المجيء لم يتحقق، وهي تُسمى امتناعية شرطية، ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا ﴾[11]. حيث دلت الآية على أمرين[12]: الأول أن مشيئة الله لرفعه منتفية ورفعه منتفٍ، إذ لا سبب لرفعه إلا المشيئة. والثاني استلزام مشيئة الرفع للرفع؛ إذ المشيئة سبب والرفع مسبَّب، وهذا بخلاف قول عمر ابن الخطاب لصهيب رضي الله عنهما: (لو لم يخف الله لم يعصه)، إذ لا يلزم من انتفاء (لم يخف) انتفاء (لم يعصِ) حتى يكون خاف وعصى؛ لأن انتفاء العصيان له سببان: خوف العقاب والإجلال، والمراد أن صهيباً لو قُدِّر خلوُّه من الخوف لم يعصِ للإجلال؛ كيف والخوف حاصلٌ؟![13]

المطلب الثاني- (لو) الشرطية بمعنى (إنْ):

تأتي (لو) حرف شرط في المستقبل بمعنى (إنْ) بمعنى إن الشرطية، وقد ذكر هذا المعنى أصحاب المعجمات[14]، وعلامتها أن يصلح موضعها (إنْ) المكسورة[15]، وإنما أُقيمت مقامها؛ لأن في كل واحدة منهما معنى الشرط، وهي مثلها فيليها المستقبل[16]. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ ﴾[17] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾[18]. وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾[19]، فالفعل بعد (لو) في هذه الآيات ماضٍ لفظاً صرفته (لو) للاستقبال كما يقول المبرد[20].

فـ(لو) في الأمثلة السابقة بمعنى (إنْ)، غير أن حروف المجازاة إنما تقع لما لم يقع ويصير الماضي معها في معنى المستقبل، مثل (إن جئتني أعطيتك) فهذا لم يقع وكان لفظه

في الماضي لما أحدثته فيه (إنْ)[21]. أما (لو) فتقع في معنى الماضي مثل: (لو جئتني أمسِ لصادفتني) لذلك خرجت من حروف الجزاء[22].

والفرق بين هذا القسم وبين ما قبله أن الشرط متى كان مستقبلاً كانت (لو) بمعنى (إنْ)، ومتى كان ماضياً كانت حرف امتناع[23]. أما إذا وقع بعدها مضارع فإنها تقلب معناه إلى المضي[24]، كقول الشاعر:

رُهبانُ مَدينَ وَالَّذينَ عَهِدتُهُم يَبكونَ مِن حَذَرِ العَذابِ قُعودا
لو يَسمَعونَ كَما سَمِعتُ كَلامَها خَرُّوا لِعَزَّةَ رُكَّعًا وَسُجودا[25]

أي: لو سمعوا.

ومما يؤكد مجيء (لو) بمعنى (إنْ) آيات القرآن الكريم منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ﴾[26]، قال أبو حيان: «(لو) هنا بمعنى (إنْ) الشرطية، والواو في (ولو) للعطف على حال محذوفة، والتقدير: خير من مشركة على كل حال، و(لو) في موضع الحال، ولم يبين ما المعجِب منها فالمراد مطلق الإعجاب، أي: إن المشركة وإن كانت فائقة في الجمال والمال والنسب فالأمة المؤمنة خير منها، لماذا؟ لأن المشركة فاقت الأمة المؤمنة بما يتعلق بالدنيا، والإيمان يتعلق بالآخرة، والآخرة خير من الدنيا. وكذا بالنسبة للعبد»[27].

وجواب (لو) مقدم عليها أو محذوف دلَّ عليه ما قبله، لذلك كانت (لو) بمعنى (إن)، ويؤكد ذلك العكبري بقوله: «(لو) هنا بمعنى (إن)، وكذا في كل موضع وقع بعد (لو) الفعل الماضي وكان جوابها متقدماً عليها»[28].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ ۗ﴾[29]، قال أبو حيان: "(لو) هنا بمعنى (إن) الشرطية؛ لأنها متعلقة بالمستقبل، وهو (فلن يقبل)، وهي هنا لتعميم النفي والتأكيد له"[30].

وقوله تعالى: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا ﴾[31]

المراد من قوله تعالى: (وَمَاذَا عَلَيْهِمْ) الذم والتوبيخ، أي: تبعة ووبال عليهم في الإيمان والإنفاق في سبيل الله، كما يقال للمنتقم: ما ضرك لو عفوت[32].

أما (لو) في هذه الآية؛ فقد ذكر العكبري أنّ لها وجوهاً عدة:

الأول: أن تكون على بابها، أي: شرطية امتناعية، والكلام محمول على المعنى، أي: لو آمنوا لم يضرهم.

والثاني: أنها بمعنى (أن) الناصبة للفعل، كما في قوله تعالى: ﴿**لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾[33].

والثالث: بمعنى (إن) الشرطية[34].

والذي أراه أنها هنا بمعنى (إن) الشرطية، وذلك لتقدم جواب (لو) عليها، والتقدير: أي شيء عليهم إن آمنوا.

وقوله تعالى: ﴿ **أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ** ﴾[35]، (**وَلَوْ كُنتُمْ**) في الآية بمعنى: وإن كنتم[36]. وجاءت (لو) هنا لرفع توهم النجاة من الموت، كما يقول أبو حيان[37].

والآية الآتية تجري مجراها، وهي قوله تعالى: ﴿ **وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ** ﴾[38]، وقوله تعالى: ﴿ **قُل لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ** ﴾[39]، (لو) هنا بمعنى (إن)، أي: وإن سرك أيها الناظر بعين الاعتبار[40]. وقوله تعالى: ﴿ **لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ** ﴾[41]، (لو) هنا بمعنى (إن)، أي: وكراهتهم واقعة؛ فالجملة في موضع الحال، وجواب (لو) محذوف لدلالة ما قبله عليه، أي: يحق الحق[42]. وقوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ** ﴾[43] قال ابن عطية: «أخبر الله تعالى بأن عدم سماعهم وهداهم إنما هو بما علمه الله منهم وسبق من قضائه عليهم»[44]، ويقول ابن هشام: «لهجت الطلبة بالسؤال عن هذه الآية، وتوجيهه أن الجملتين يتركب منهما قياس وحينئذ فينتج: لو علم الله فيهم خيراً لتولوا، وهذا مستحيل والجواب من ثلاثة أوجه: اثنان يرجعان إلى نفي كونه قياساً وذلك بإثبات اختلاف الوسط؛ أحدهما أن التقدير: لأسمعهم إسماعاً نافعاً ولو أسمعهم إسماعاً غير نافع لتولوا، وثانيهما أن تقدر (ولو أسمعهم) على تقدير عدم علم الخير فيهم. وثالثهما بتقدير كونه قياساً متحد الوسط صحيح الانتاج، والتقدير: ولو علم الله فيهم خيراً وقتاً ما لتولوا بعد ذلك الوقت»[45]؛ إذ لا يمكن أن تكون (لو) هنا شرطية امتناعية لحصول التناقض، ولكن يمكن جعلها – والله أعلم– رابطة بمعنى

(إن) والتي تفيد المبالغة[46]، وقوله تعالى: ﴿ قَالُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبۡنَا نَسۡتَبِقُ وَتَرَكۡنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئۡبُۖ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾[47] (لو) هنا بمعنى (إن)؛ لأنهم نفوا صدقهم على كل حال، حتى في حالة صدقهم، وهي الحالة التي ينبغي أن يصدَّقوا فـ (لو) هنا لتعميم النفي والتأكيد له[48].

المطلب الثالث- (لو) المصدرية بمنزلة (أن):

تأتي (لو) حرفاً مصدرياً بمعنى (أن) إلا أنها لا تنصب[49]، وأكثر وقوعها بعد (ودَّ) و(يودُّ)[50]؛ نحو قوله تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمۡ لَوۡ يُعَمَّرُ أَلۡفَ سَنَةٖ﴾[51]، وهذا هو رأي الفراء وأبي علي وأبي البقاء والتبريزي وابن مالك[52]. أما جمهور البصريين فينقل الزركشي لنا رأيهم بقوله: «ولم يذكر الجمهور مصدرية (لو) وتأولوا الآية الشريفة على حذف مفعول (يود) وحذف جواب (لو)، أي: يود أحدهم طول العمر لو يعمر ألف سنة ليُسَرَّ بذلك»[53]، أي: إن جمهور البصريين يرون أن (لو) هنا شرطية وأن جوابها محذوف، والراجح ما قاله الفراء، وهو أن (لو) مصدرية بمعنى (أن)، ويؤكد ذلك ابن هشام الذي يضعف رأي البصريين، ويقول: «ولا خفاء بما في ذلك من التكلف»[54]. أما أبو حيان فقال: «في (لو) ثلاثة أوجه: الأول: أن تكون شرطية جوابها محذوف ومفعول الودادة محذوف أيضاً، والتقدير: يود أحدهم طول العمر لو يعمر لسر بذلك، وهذا رأي البصريين. الثاني: أن تكون (لو) هنا مصدرية بمعنى (أن) فلا يكون لها جواب وينسبك منها مصدر هو مفعول (يود) والتقدير: يود أحدهم تعمير ألف سنة، وهذا رأي الكوفيين. الثالث: أن تكون (لو) في معنى التمني وكان القياس: لو أُعَمَّر، إلا أنه جرى على لفظ الغيبة، وهذا لا يسوغ إلا إذا جرى (يود) مجرى (يقول)؛ لأن القول ينشأ عن الأمور القلبية، فكأنه قال: يقول أحدهم عن ودادة من نفسه: لو أُعَمَّر ألف سنة، وهذا رأي الزمخشري[55]»[56].

والرأي الراجح ما قاله الكوفيون، أي: أن تكون (لو) هنا مصدرية بمعنى (أن)، ويؤكد ذلك العكبري إذ يقول: «(لو) هنا مصدرية، ويدلك على ذلك شيئان: الأول أن هذه يلزمها المستقبل والأخرى معناها في الماضي، والثاني أن (يود) يتعدى إلى مفعول واحد وليس مما يعلق عن العمل، ومن هنا لزم أن تكون (لو) بمعنى (أن)»[57].

ومجيء (لو) مصدرية بمعنى (أن) ذكرت في كثير من الآيات القرآنية، منها قوله تعالى: ﴿ وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾[58] فـ(لو) هنا مصدرية بمعنى (أن)[59]، وذكر أبو حيان أن تكون (لو) شرطية ومفعول الودادة محذوف، والتقدير: (ودوا إضلالكم لو يضلونكم لسُرُّوا بذلك)[60]. ونرى التقديرَ واضحَ التكلُّف؛ ولذلك فكونها مصدريةً أرجح.

وقال تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَعَصَوُا۟ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾ ﴾[61]، قال العكبري: «(لو) مصدرية بمعنى (أن)»[62]، والمعنى: لو يُدفنون فتُسَوَّى بهم الأرض كما تُسوَّى بالموتى، وذكر أبو حيان وجهاً آخر وهو أن تكون (لو) شرطية، كما في الآية السابقة[63].

وقال تعالى: ﴿ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً ﴾[64]، (لو) هنا مصدرية بمعنى (أن)، أي: ود الكافرون أن تغفلوا عن أسلحتكم حتى يتمكنوا منكم[65]. ومثلها قوله تعالى: ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ﴾[66]، (لو) هنا بمعنى (أن)، أي: يود الذين كفروا كونهم مسلمين.

وقال تعالى: ﴿ يَحْسَبُونَ ٱلْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا۟ وَإِن يَأْتِ ٱلْأَحْزَابُ يَوَدُّوا۟ لَوْ أَنَّهُم بَادُونَ فِى ٱلْأَعْرَابِ يَسْـَٔلُونَ عَنْ أَنۢبَآئِكُمْ وَلَوْ كَانُوا۟ فِيكُم مَّا قَٰتَلُوٓا۟ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[67] قال الآلوسي: «(لو) مصدرية بمعنى (أن) تفيد التمني لأنهم تمنوا أنهم خارجون إلى البدو»[68]. والزركشي ينفي دخول (لو) على الحرف المصدري فيقول: «إنها لم تدخل على الحرف المصدري وإنما دخلت على فعل محذوف مقدَّر، تقديره: تودُّ لو ثبت أن بينهما، فانتفت مباشرة الحرف المصدري لمثله»[69].

وينفي الزركشي أن تكون (لو) هنا حرفَ تمنٍّ على تقدير: ليتهم بادون؛ فيقول: «لو صحَّ ذلك لم يجمع بينها وبين فعل تمنٍّ، كما لا يجمع بين (ليت) وفعل تمنٍّ»[70].

المطلب الرابع- معنى التمني:

ذُكرت (لو) بمعنى التمني، وقد أشار إلى هذا المعنى كثير من أصحاب المعجمات[71]، والتمني هو طلب أمر محبوب لا يُرجى حصوله أما لكونه مستحيلاً أو ممكناً

غيرَ مطموع في نيله[72]. والأداة الموضوعة له هي (ليت)، كقول ابن الرومي في شهر رمضان:

فليت الليلَ فيه كان شهراً ومرَّ نهارُهُ مرَّ السحابِ[73]

لكن قد يُتمنَّى بـ(لو)[74] لغرض بلاغي، وهو «الإشعار بعزة المتمنى وندرته»[75]، نحو قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّا ﴾[76]، قال الزمخشري: «(لو) في معنى التمني، ولذلك أُجيبت بالفاء الذي يُجاب به التمني، كأنه قيل: ليت لنا كرة فنتبرأ منهم»[77].

ومنهم من يقول: إن (لو) هنا شرطية أُشربت معنى التمني، وجاء النصب بعد الفاء بإضمار (أنْ)، وتقديره: لو أن لنا أن نرجع فأن نتبرأَ، وجواب (لو) محذوف تقديره: لتبرأنا[78].

والتمني هو الأرجح؛ لأنه في هذا التقدير تكلف واضح.

المبحث الثاني

(لو) في كتب النحو

بعدما وقفنا على معاني (لو) عند أصحاب المعجمات، والتي استطعنا من خلالها أن نقف على أهم المعاني التي تفيدها (لو)، سأتناول في هذا المبحث (لو) عند النحاة.

المطلب الأول- (لو) الامتناعية:

تابع أغلب النحويين رأي سيبويه في الدلالة التي تفيدها (لو) الذي قال عنها: «أما (لو) فلما كان سيقع لوقوع غيره»[79]، فلذلك تردد واشتهر أن (لو) حرف امتناع لامتناع، كأنه امتنع وجود الثاني لعدم وجود الأول[80]، نحو قولنا: لو جاء زيد لأكرمتُهُ، حيث نفهم من هذه العبارة أن الإكرام ممتنع لامتناع مجيء زيد.

وقد اختلف النحاة في أمر (لو) وإفادتها الامتناع اختلافاً كبيراً؛ فزعم الشلوبين وتبعه ابن هشام الخضراوي أن (لو) لا تدل على امتناع الشرط ولا امتناع الجواب، بل على التعليق في الماضي، وينقل لنا ابن هشام رأيهما، فيقول: «وإنها لا تدل على امتناع الشرط ولا امتناع الجواب، بل على التعليق في الماضي، كما دلت (إن) على التعليق في المستقبل ولم تدل على امتناع ولا ثبوت»[81].

وقد رد ابن هشام عليهما قائلاً: «وهذا الذي قالاه كإنكار الضروريات؛ إذ فهم الامتناع منها كالبديهي؛ فإن كل من سمع: لو فعل، فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، ولهذا يصح في كل موضع استعملت فيه أن تعقبه بحرف الاستدراك داخلاً على فعل الشرط منفياً لفظاً أو معنى»[82]، فتقول: لو جاءني أكرمتُهُ لكنه لم يجئ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[83]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ سَلَّمَ﴾[84].

ومنه قول امرئ القيس:

فلَو أَنَّ ما أَسعى لِأَدنى مَعيشَةٍ — كَفاني وَلَم أَطلُب قَليلٌ مِنَ المالِ

وَلَكِنَّما أَسعى لِمَجدٍ مُؤَثَّلٍ — وَقَد يُدرِكُ المَجدَ المُؤَثَّلَ أَمثالي[85]

فهذه المواضع ونحوها بمنزلة قولِهِ تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟﴾[86].

أما (لكن) في الآيتين فهي للإضراب الانتقالي، كما يقول الزمخشري[87]، وذهب آخرون إلى أنها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب جميعاً، وهذا هو معنى قول المعربين: (حرف امتناع لامتناع)، ويذكر كثير من العلماء هذا القول الشائع؛ فابن هشام يقول: (وهو باطل بمواضع كثيرة)[88]. وكذلك المرادي الذي يقول: (وهذه عبارة ظاهرها أنها غير صحيحة)[89]. وينكر ذلك ابن الزملكاني بقوله: «قول النحاة أنها تدل على امتناع الثاني لامتناع الأول سهو؛ إذ لا يلزم من انتفاء السبب المعين انتفاء المسبب، لجواز أن يخلف سبب آخر يترتب عليه المسبَّب، إلا إذا لم يكن للمسبَّب سبب سواه، ويلزم من انتفاء المسبب انتفاء جملة أسباب لاستحالة ثبوت الحكم بدون سبب»[90].

والأدلة التي استشهدوا بها على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟﴾[91]؛ إذ المفهوم من هذه الآية أن عدم إيمانهم ثابت سواء أنزلت إليهم الملائكة أم لم تنزل. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾[92]؛ فعدم النفاد ثابت على تقدير كون ما في الأرض من الشجر أقلاماً مدادها البحر وسبعة أمثاله. ومنه قول عمر بن الخطاب في صهيب الرومي رضي الله عنهما: «لو لم يخفِ اللهَ لم يعصِهِ»؛ فقد يكون غير

الخوف سبباً في عدم معصية صهيب ﷺ. ومنه قولنا: (لو ترك العبد سؤال ربه لأعطاه)؛ فترك السؤال محكوم بعدم حصوله، والعطاء محكوم بحصوله على كل حال، والمعنى أن عطاءه حاصل مع ترك السؤال؛ فكيف مع السؤال؟[93].

ومن الدلالات التي تفيدها (لو) هو أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، لكن يلزم انتفاؤه إن كان مساوياً للشرط في العموم، مثل: لو كانت الشمس طالعةً كان النهار موجوداً؛ لأنه يلزم من انتفاء السبب انتفاء مسبَّبه[94].

وقد تخرج (لو) لمجرد الوصل والربط دون أن تقتضي الامتناع أصلاً، نحو: زيد لو كثر ماله بخيل[95]، ومن القائلين بذلك الإمام الرازي الذي احتج بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا ﴾[96]؛ قال: «فلو افادت (لو) انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض؛ لأن قوله تعالى: (وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ) يقتضي أنه ما علم فيهم خيراً وما أسمعهم، وقوله (وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا) يفيد أنه تعالى ما أسمعهم ولا تولوا، لكن عدم التولي خير فيلزم أن يكون: وما علم فيهم خيراً»[97].

إن شطر هذه الأداة هو الذي سبب هذا التنوع في محاولة لتحديد تعريف (لو)، لذلك فالراجح ما قاله الدكتور مالك المطلبي في أن (لو) أداة شرط تؤدي وظيفتي التعليق والربط الشرطيين، وأن زمنها ودلالتها سياقان يكون أجدى من شطر (لو) إلى ثلاث أدوات في أسلوب واحد؛ واحدة للتعليق في الماضي وثانية للتعليق في المستقبل وثالثة للربط والوصل[98].

المطلب الثاني- (لو الشرطية بمعنى (إن) :

تأتي (لو) شرطاً للماضي غالباً، لكن قد ترد للمستقبل بمعنى (إن)[99]، أي: إن مجيء (لو) المستقبل قليل، ويؤكد ذلك ابن مالك، فيقول: «ويقل إيلاؤها مستقبلاً»[100]. وشبه النحاة (لو) بـ(إن) لدلالة الاثنين على التعليق؛ فـ(إن) تدل على التعليق في المستقبل و(لو) تدل عليه في الماضي[101]، ولما كان كذلك فقد قالوا: الشرط بـ(إن) سابق على الشرط بـ(لو)، وذلك أن زمن الماضي على زمن المستقبل[102].

ومن النحاة الأوائل القائلين: إن (لو) تجيء بمعنى (إن) هو الفراء؛ فقد جاء في (الصاحبي): «كان الفراء يقول: (لو) يقوم مقام (إن)؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ بمعنى: وإن كره الكافرون، وإنما وُضعت مقام (إن) لأن في كل واحد منها معنى الشرط»[103]، وقال أيضاً: «إن (لو) تعمل في المستقبل كـ(إن) وذلك مع قلته ثابت لا يتغير، نحو: اطلب العلم ولو بالصين»[104]. ومنهم أيضاً المبرد؛ قال: «إن (لو) أصلها في الكلام أن تدل على وقوع الشيء لوقوع غيره؛ تقول: لو جئتني لأعطيتُك، ولو كان زيد هناك لضربتُهُ، ثم تتسع فتصير بمعنى (إن) الواقعة للجزاء؛ تقول: أنت لا تكرمني ولو أكرمتُك؛ تريد وإن أكرمتُك، يقول تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾[105]»[106].

فعلى هذا الأساس يؤكد الفراء والمبرد مجيء (لو) بمعنى (إن)، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا﴾[107] أي: وليخش الذين إن شارفوا وقاربوا أن يتركوا، وإنما أُوِّل التَّرْكُ بمشارفة الترك؛ لأن الخطاب للأوصياء، وإنما يتوجه إليهم قبل الترك لأنهم بعده أموات[108]. ومنه قول الشاعر:

لا يلفِكَ الراجُوكَ إلا مُظهِراً خُلُقَ الكِرامِ ولو تكُونُ عَديماً[109]

وكذلك قول الشاعر:

قومٌ إذا حاربوا شدوا مآزِرَهُمْ دونَ النساءِ ولوْ باتتْ بأطهارِ[110]

إن هذه الشواهد تؤكد ما قاله الفراء والمبرد من أن مجيء (لو) بمعنى (إن) وارد وصحيح، ويؤكده القرآن الكريم والشعر العربي، وهي في الاختصاص بالفعل كـ(إنْ)، اي (لو) مثل إن الشرطية، في أنها لا يليها إلا فعلٌ أو معمولٌ فعل مضمر يفسره فعل ظاهر بعد الاسم كقول عمر ﷺ: «لو غيرك قالها يا ابا عبيدة»[111].

ومع ذلك نجد ابن الحاج ينكر في نقده على ابن عصفور مجيء (لو) للتعليق في المستقبل، والقاطع بذلك أنك لا تقول: (لو يقوم زيد فعمروٌ منطلق) كما تقول ذلك مع (إن)[112]. وتبعه في الإنكار بدر الدين بن مالك؛ حيث زعم أن إنكار ذلك قول أكثر المحققين بقوله: «وغاية ما في أدلة مَنْ أثبت ذلك أن ما جعل شرطاً لـ(لو) مستقبل في نفسه أو مقيد بمستقبل، وذلك لا ينافى امتناعه فيما مضى لامتناع غيره، ولا يحوج إلى إخراج (لو) عما عُهد فيها من المضي»[113].

ويلخص ذلك المرادي بما هو مفهوم من قوله بأن الشواهد والأدلة التي استشهدوا بها على مستقبلية (لو) لا حجة فيها؛ لصحة حملها على المضي[114].

والصحيح ما قلنا من أن (لو) تأتي بمعنى (إن)، أما كلام ابن الحاج وبدر الدين ابن مالك فمردود؛ فقد رده ابن هشام باعتراضات ثلاثة:

أحدها: لا نعرف عن أكثر المحققين من كلامهم إنكار ذلك، بل كثير منهم ساكت عنه ومنهم من أثبته.

الثاني: إن قوله (وذلك لا ينافى...) مقتضاه أن الشرط يمتنع لامتناع الجواب، أي: أن الجواب هو الممتنع لامتناع الشرط، ولم نرَ أحداً صرح بخلاف ذلك إلا ابن الحاجب وابن الخباز، فأما ابن الحاجب فإنه قال في أماليه: «ظاهر كلامهم أن الجواب امتنع لامتناع الشرط؛ لأنهم يذكرونها مع (لولا)، فيقولون: (لولا) حرف امتناع لوجود، والممتنع مع (لولا) هو الثاني قطعاً؛ فكذا يكون قولهم في (لو)». ورد ابن هشام عليه بقوله: «وغير هذا القول أولى؛ لأن انتفاء السبب لا يدل على انتفاء مسببه» واستدل بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[115] فإنها مسوقة لنفي التعدد في الآلهة بامتناع الفساد، لا أن امتناع الفساد لامتناع الآلهة. ويرد ابن هشام أيضاً: «وهذا الذي قاله خلاف المتبادر في مثل (لو جئتني أكرمتك) وخلاف ما فسروا به عبارتهم، إلا بدر الدين فإن المعنى انقلب عليه لتصريحه أولاً بخلافه، وابن الخباز فإنه من ابن الحاجب أخذ؛ لأن ابن الخباز قال في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا ﴾[116]، يقول النحويون: إن التقدير: لم نشأ فلم نرفعه، والصواب: لم نرفعه فلم نشأ؛ لأن نفي اللازم يوجب نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب وجود اللازم؛ فيلزم من وجود المشيئة وجود الرفع ومن نفي الرفع نفي المشيئة»[117]. ويجيب ابن هشام بأن الملزوم هنا مشيئة الرفع لا مطلق المشيئة، وهي مساوية للرفع، أي: متى وُجدت وُجد ومتى انتفت انتفى.

الاعتراض الثالث على كلام بدر الدين: أن ما قاله من التأويل ممكن في بعض المواضع دون بعض؛ فمما أمكن فيه قوله تعالى: ﴿ وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا ﴾[118] "إذ لا يستحيل أن يقال: لو شارفت فيما مضى أنك تخلف ذرية ضعافاً لخفت عليهم، لكنك لم تشارف ذلك فيما مضى. ومما لا يمكن ذلك فيه قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾[119][120].

المطلب الثالث- أحوال جواب (لو):

تحتاج (لو) إلى جواب، سواء أكان مذكوراً أم محذوفاً، لكنه يقترن بأدوات، وهي على النحو الآتي:

1. إذا كان الفعل مثبتاً يجوز اقتران جواب (لو) المثبت باللام، سواء أكان الفعل ماضياً أم مضارعاً. نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾[121]، وقوله: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا﴾[122].

وقد تُحذف اللام من جواب (لو)، نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا﴾[123] لكن الغالب على المثبت هو دخول اللام عليه، وإثباتها أكثر من تركها[124].

2. إذا كان الفعل منفياً يأتي الفعل في جواب (لو) منفياً ماضياً، وحينها يجوز اقترانه باللام ويجوز تجرده منها؛ فمن تجرده منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ﴾[125]، ومن اقترانه بها قول الشاعر:

وَلَـو نُعطـي الخَيـارَ لِمـا افتَرَقنَـا ... وَلَكِـن لا خَيـارَ مَـعَ اللَيـالي[126]

3. قد يكون الجواب مسبوقاً بكلمة (إذا) التي تفيده تقوية وتوكيداً، قال الزمخشري فيما نقله عنه أبو حيان: «إن (إذا) دالة على أن ما بعدها هو جواب (لو)»[127]، وقد ذُكر جواب (لو) في القرآن مسبوقاً بـ(إذاً) في آيتين؛ في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[128] وقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنفَاقِ﴾[129].

4. قد يكون جواب (لو) جملة اسمية مقترنة باللام، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾[130] فجواب (لو) جملة اسمية وجُعل جوابها جملة اسمية للدلالة على استقرار مضمون الجزاء[131]، وقد رد الرضي ذلك بقوله: «الجملة الاسمية في هذه الآية جواب لقسم محذوف لا جواب (لو)؛ فهي هنا مثل قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۝ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾[132]؛ فجواب القسم سادٌّ مسدَّ جواب (لو)»[133].

وقد تُحذف (لو) من الكلام، ويكون الدليل عليها جوابها؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[134] والتقدير: إذاً

لو كان معه آلهة لذهب كل إله بما خلق. وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾[135] والتقدير: إذاً لو فعلت ذلك لارتاب المبطلون[136].

المطلب الرابع- حذف جواب (لو):

يُحذف جواب (لو) بكثرة وشواهده من القرآن الكريم لا تُحصى، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾[137]، فالجواب محذوف تقديره: لكان هذا القرآن[138].

وجواب (لو) في أغلب آيات القرآن يأتي محذوفاً، وهو لذهاب النفس كل مذهب في تصور هول الموقف وسوء حال المجرمين[139]. ويكون ذلك كثيراً بعد أفعال الرؤية ويكون تقدير الجواب فيها: لرأيت أمراً فظيعاً وعذاباً أليماً، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا ﴾[140]، وقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴾[141]؛ قال الزمخشري: «لو يعلم هؤلاء الذين ارتكبوا الظلم العظيم بشركهم أن القدرة كلها لله على كل شيء من العقاب والثواب دون أندادهم لكان فيهم ما لا يدخل تحت الوصف من الندم والحسرة ووقوع العلم بظلمهم وظلالهم؛ ف (لو) هنا شرطية جوابها محذوف تقديره: لرأيت أمراً عظيماً»[142]، وحذف الجواب هنا هو أبلغ في الوعد والوعيد؛ لأن الموعود والمتوعَّد إذا عرف قدر النعمة والعقوبة وقف ذهنه مع ذلك المعين، وإذا لم يعرف ذهب وهمه إلى ما هو أعلى من ذلك[143].

ويحذف جواب (لو) إذا علم مكان حذفه، مثل قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾ لَوْ يَعْلَمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ حِينَ لَا يَكُفُّونَ عَن وُجُوهِهِمُ ٱلنَّارَ وَلَا عَن ظُهُورِهِمْ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾[144]، فالتقدير: لو يعلمون الوقت الذي يستعجلونه وهو وقت صعب شديد تحيط بهم فيه النار من وراء وقدام ولا يقدرون على دفعها عن أنفسهم ولا يجدون ناصراً ينصرهم لما كانوا بتلك الصفة من الكفر والاستهزاء ولكن جهلهم به هو الذي هونه عليهم[145]؛ ذلك لأن العرب كل ما عُلم تكتفي بترك جوابه؛ ألا ترى أن الرجل يشتم الرجل فيقول المشتوم: أما والله لولا أبوك... فيعلم أنك تريد لشتمتك، وهو قول الفراء[146]. أما إذا لم يعلم ما كان

المحذوف فلا يجوز حذف الجواب، نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّواْ فِيهِ يَعْرُجُونَ ۝١٤ لَقَالُوٓاْ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴾[147] فلو حذف الجواب من هذه الآية فإنه يحتمل فيه وجوه كثيرة، منها أن يقال: لما آمنوا أو لطلبوا ما وراء ذلك[148].

المطلب الخامس- (لو) المصدرية:

تأتي (لو) حرفاً مصدرياً بمنزلة (أنْ) إلا أنها لا تنصب[149]، ويكثر وقوعها بعد (ودَّ) أو (يودُّ)، نحو قوله تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ﴾[150]، أي: تعميره، وقد تقع بدون الفعل (ودَّ) كقول الأعشى:

ورُبّمـــا فـــاتَ قومـــاً جـــلُّ أمـــرِهِم ... مِـنَ التـأني وكـانَ الحـزْمُ لَـو عَجلـوا[151]

وإن أكثر النحاة لم يثبت مجيء (لو) مصدرية، وقالوا: لا تكون (لو) إلا شرطية. أما الذين أثبتوا ذلك فهم الفراء وأبو علي الفارسي وأبو البقاء العكبري والتبريزي وابن مالك[152]، وأنا مع هؤلاء، وذلك لما يأتي[153]:

1. أنها توافق (أن) المصدرية في المعنى.
2. تنسبك مع الفعل بعدها بمصدر.
3. بقاء الماضي على مضيه وتخليص المضارع للاستقبال.
4. المصدر المؤول من (أن) والفعل و(لو) والفعل يكون فاعلاً نحو: (يعجبني أن تقومَ) و(يعجبني لو ترسمُ)، أو مفعولاً به نحو: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ﴾[154]، أو خبراً لمبتدأ نحو: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه) ونحو قول الأعشى السابق: (وكان الحزم لو عجلوا).

أما المانعون فقد قالوا: لا تكون (لو) إلا شرطية، والشواهد التي استشهد بها المثبتون لـ(لو) المصدرية فيقولون عنها: إنها شرطية وجوابها محذوف؛ ففي قوله تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ يقولون: إنها شرطية وإن مفعول (يود) وجواب (لو) محذوفان، والتقدير: يود أحدهم التعمير لو يعمر ألف سنة لسرَّه ذلك[155].

والراجح والله أعلم أن (لو) تكون مصدرية؛ فتأويل المانعين واضح التكلف على حد قول ابن هشام: «ولا خفاء بما في ذلك من التكلف»[156].

المطلب السادس- (لو) للتمني:

تأتي (لو) للتمني نحو، قولنا: (لو تأتيني فتحدِّثَني)، واختلف في (لو) هذه؛ فقال ابن الضائع وابن هشام الخضراوي: إنها قسم برأسه، ولا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط، ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كجواب (ليت)، ومنهم من يقول: إنها امتناعية أُشربت معنى التمني بدليل أنهم جمعوا لها بين جوابين؛ جواب منصوب بعد الفاء وجواب باللام(157)، كقول الشاعر:

فَلَو نُبِشَ المَقابِرُ عَن كُلَيبٍ ... فَيَعلَمَ بِالذَّنائِبِ أَيُّ زيرِ
بِيَومِ الشَعثَمَينِ أَقَرَّ عَيناً ... وَكَيفَ لِقاءُ مَن تَحتَ القُبورِ(158)

ومنهم من يقول: إنها (لو) المصدرية أغنت عن فعل التمني لكونها لا تقع غالباً إلا بعد مُفْهِم تمنٍّ، وهو قول ابن مالك(159). فعندما تقول: (لو تأتيني فتحدثَني) فالأصل: وددت لو تأتيني فتحدثني؛ فحذف فعل التمني لدلالة (لو) عليه، فأشبهت (ليت) في الإشعار بمعنى التمني فكان لها جواب كجوابها فصيح(160).والتمني متأصل في (لو)، وقد نقل لنا الدكتور فاروق جودي رأي بروكلمان الذي حاول تأصيل هذه الأداة، فذهب إلى أنها «قد وُضعت في الأصل للدلالة على التمني ثم استعملت للدلالة على الشرط»(161)، وقد علق الدكتور فاروق جودي على هذا التأصيل بقوله: «إن من الواضح أن ثمت علاقة بين التمني والشرط الذي لا يحتمل وقوعه»(162)، وكان الخليل قد أشار إلى ذلك من قبل؛ حيث قال: «(لو) حرف أمنية، كقولك: لو قدم زيد»(163).

الخاتمة

بعد هذا العرض لمعاني (لو) لا بد أن أذكر النتائج التي توصلت إليها، فأقول:

1. إن (لو) كثيرة الاستعمال، ولكنها مجهولة المعنى والإعراب.
2. تعدد معاني (لو) جعل أغلب النحاة يتبعون رأي سيبويه في الدلالة التي تفيدها.
3. مجيئها في الكثير الغالب بعد الأفعال (ود) و(يود) وأفعل الرؤية.

وبعد: فإني آمل أن كون قد وُفِّقتُ في هذا البحث لإعطاء صورة واضحة عن معاني (لو).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

هوامش البحث

(1) ينظر: تاج العروس: 444/10، والمعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية: 877/2.

(2) ينظر: شرح الرضي: الرضي الاسترابادي: 4/ 451، والنحو الوافي: لعباس حسن: 491/4.

(3) ينظر: شرح الرضي: 4/ 451.

(4) ينظر: النحو الوافي: 491/4.

(5) ينظر: محيط المحيط: 1926/2، وأقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد: لسعيد الشرتوني: 1167/2.

(6) ينظر: المعجم الوسيط: 877/2.

(7) ينظر: مغني اللبيب: لابن هشام الأنصاري: 256/1.

(8) الكتاب: 307/2.

(9) البرهان في علوم القرآن: للزركشي: 363/4.

(10) المفردات في غريب القرآن: للراغب الأصفهاني: 458، وينظر: شرح الرضي: 4/ 451.

(11) الأعراف: 176.

(12) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 363/4.

(13) ينظر: المصدر نفسه.

[14] ينظر: تاج العروس: 445/10، وأقرب الموارد: 1167/2، والمعجم الوسيط: 877/2.
[15] ينظر: محيط المحيط: 1926/2.
[16] ينظر: البرهان في علوم القرآن: 363/4.
[17] الأحزاب: من الآية: 52.
[18] التوبة: من الآية: 33.
[19] يوسف: من الآية: 17.
[20] الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف: للمبرد: 238/1.
[21] ينظر: المصدر نفسه.
[22] ينظر: المصدر نفسه.
[23] ينظر: المعجم الوسيط: 877/2.
[24] ينظر: محيط المحيط: 1926/2.
[25] البيت لكثير عزة. ينظر: الموسوعة الشعرية، الجزء الثالث، وشرح شواهد المغني: للسيوطي: 645.
[26] البقرة: 221.
[27] البحر المحيط في التفسير: لأبي حيان الأندلسي: 165/2.
[28] التبيان في علوم القرآن: للعكبري: 95/1.
[29] آل عمران: 91.
[30] البحر المحيط: 520/2.
[31] النساء: 39.
[32] ينظر: الكشاف: للزمخشري: 268/1.
[33] البقرة: 96.
[34] ينظر: التبيان في علوم القرآن: 187/1.
[35] النساء: 78.
[36] ينظر: التبيان في علوم القرآن: 187/1.
[37] ينظر: البحر المحيط: 299/3.

[38] المائدة: 100.

[39] المائدة: 100.

[40] ينظر: روح المعاني: 190/7.

[41] الأنفال: 8.

[42] ينظر: البحر المحيط 464/4.

[43] الأنفال: 23.

[44] المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لابن عطية: 513/2– 514.

[45] ينظر: مغني اللبيب: 260/1.

[46] ينظر غرائب القرآن ورغائب الفرقان: للنيسابوري: 140/9.

[47] يوسف: 17.

[48] ينظر: البحر المحيط 520/5، والجامع لأحكام القرآن: للقرطبي: 148/9.

[49] ينظر: تاج العروس: 445/10.

[50] ينظر: المعجم الوسيط: 877/2، ومحيط المحيط: 1926/2.

[51] البقرة: 96.

[52] ينظر: مغني اللبيب: 266/1.

[53] البرهان في علوم القرآن: 374/4.

[54] مغني اللبيب: 266/1.

[55] ينظر: الكشاف: 168/1.

[56] البحر المحيط: 314/1.

[57] التبيان في علوم القرآن: 53/1.

[58] آل عمران: 69.

[59] ينظر: انوار التنزيل واسرار التأويل: البيضاوي: 2/ 24.

[60] البحر المحيط: 489/2.

[61] النساء: 42.

[62] التبيان في علوم القرآن: 181/1.

(63) ينظر: البحر المحيط: 240/3.

(64) النساء: 102.

(65) ينظر: البحر المحيط: 341/3، والتبيان في علوم القرآن: 193/1.

(66) الحجر: 2.

(67) الأحزاب: 20.

(68) روح المعاني: 149/21.

(69) البرهان في علوم القرآن: 374/4.

(70) المصدر نفسه.

(71) ينظر: محيط المحيط: 1927/2، وأقرب الموارد: 1167/2، والمعجم الوسيط: 877/2.

(72) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 323/2، والمطول شرح تلخيص مفتاح العلوم: للتفتازاني: 407، والبلاغة العربية: لأحمد مطلوب: 98، والبلاغة الواضحة: لعلي الجارم ومصطفى أمين: 207.

(73) ينظر: الموسوعة الشعرية، الجزء الثالث، والبلاغة الواضحة: 206.

(74) ينظر: المعاني الثانية في الأسلوب القرآني: لفتحي أحمد عامر: 100.

(75) البلاغة الواضحة: 207، وينظر: جواهر البلاغة: احمد الهاشمي: 87.

(76) البقرة: 167.

(77) الكشاف 212/1، وينظر: انوار التنزيل وسرار التأويل: للبيضاوي: 1/ 208.

(78) ينظر: التبيان في علوم القرآن: 74/1.

(79) الكتاب: 307/2.

(80) ينظر: الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب: للجامي: 381/2.

(81) مغني اللبيب: 256/1، وينظر: الجنى الداني: 276– 277.

(82) مغني اللبيب: 256/1.

(83) البقرة: 253.

(84) الأنفال: 43.

(85) ينظر: الموسوعة الشعرية، الجزء الثالث، ومغني اللبيب: 256/1.

(86) الأنفال: 17.

(87) ينظر: الكشاف: 29/1.

(88) مغني اللبيب: 257/1.

(89) الجنى الداني في حروف المعاني: للمرادي: 273.

(90) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن: للزملكاني: 191.

(91) الأنعام: 111.

(92) لقمان: 27.

(93) ينظر: الجنى الداني: 272، ومغني اللبيب: 257/1.

(94) ينظر: مغني اللبيب: 257/1.

(95) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني: 36/4.

(96) الأنفال: 23.

(97) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 367/4.

(98) ينظر: السياب ونازك والبياتي دراسة لغوية: 98- 99.

(99) ينظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: لابن هشام: 4/ 195.

(100) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: 385/2.

(101) ينظر: مغني اللبيب: 256/1.

(102) ينظر: أوضح المسالك: 4/ 196.

(103) الصاحبي في فقه اللغة: لابن فارس: 134.

(104) شرح الرضي: 451/4.

(105) يوسف: 17.

(106) الكامل في اللغة والأدب والنحو: 238/1.

(107) النساء: 9.

(108) ينظر: مغني اللبيب: 261/1.

(109) ينظر: شرح شواهد المغني: الشاهد: 646، وشرح الشواهد للعيني: 4/ 38.

(110) ينظر: الموسوعة الشعرية، الجزء الثالث، ومغني اللبيب: 261/1.

(111) ينظر: شرح الاشموني: 4/ 39.

(112) ينظر: الجنى الداني: 285، ومغني اللبيب: 262/1.

(113) مغني اللبيب: 262/1.

(114) ينظر: الجنى الداني: 286.

(115) الأنبياء: من الآية: 22.

(116) الأعراف: من الآية: 176.

(117) مغني اللبيب: 262/1.

(118) النساء: 9.

(119) يوسف: 17.

(120) ينظر: مغني اللبيب: 263/1– 264.

(121) البقرة: من الآية: 20.

(122) الواقعة: من الآية: 65.

(123) الواقعة: من الآية: 70.

(124) ينظر: شرح الأشموني: 43/4.

(125) البقرة: من الآية: 253.

(126) البيت لابن زاكور. ينظر: الموسوعة الشعرية، الجزء الثالث، وشرح الشواهد: للعيني بهامش حاشية الصبان على شرح الأشموني: 43/4.

(127) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 40/6.

(128) الإسراء: 42.

(129) الإسراء: 100.

(130) البقرة: 103.

(131) الكشاف: 174/1

(132) التكاثر: 5– 6.

(133) شرح الرضي: 454/4– 455.

(134) المؤمنون: 91.

(135) العنكبوت: 48.

(136) ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: لابن الأثير: 106/2.

(137) الرعد: 31.

(138) ينظر: التبيان في علوم القرآن: 64/2.

(139) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 187/3.

(140) الأنعام: 27.

(141) البقرة: 165.

(142) الكشاف: 211/1.

(143) ينظر: التبيان في علوم القرآن: 73/1.

(144) الأنبياء: 38– 39.

(145) ينظر: المثل السائر: 107/2.

(146) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 187/3.

(147) الحجر: 14– 15.

(148) ينظر: المثل السائر: 108/2.

(149) ينظر: الجنى الداني: 289، ومغني اللبيب: 265/1، وحاشية الصبان: 34/4.

(150) البقرة: من الآية: 96.

(151) لم يعرف قائله. ينظر: مغني اللبيب: الشاهد (422).

(152) ينظر: منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل: لمحمد محيي الدين عبدالحميد 389/2، وشرح الأشموني: 34/4.

(153) ينظر: المصادر نفسها.

(154) البقرة: من الآية: 96.

(155) ينظر: مغني اللبيب: 266/1.

(156) المصدر نفسه.

(157) ينظر: الجنى الداني: 289، ومغني اللبيب: 266/1– 267.

(158) قائلهما المهلهل بن ربيعة. ينظر: الموسوعة الشعرية، الجزء الثالث، وشرح الشواهد: للعيني: 32/4.

(159) ينظر: الجنى الداني: 289.

(160) ينظر: مغني اللبيب: 267/1.

(161) أدوات الشرط في اللغات السامية: للدكتور فاروق جودي نقلاً عن: السياب ونازك والبياتي لمالك المطلبي: 95.

(162) المصدر نفسه.

(163) العين: 348/8.

المصادر والمراجع

1. **أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد:** سعيد الشرتوني، مطبعة اليسوعية، بيروت، 1898م.
2. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي:** ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع، بيروت.
3. **التبيان في علوم القرآن:** لأبي البقاء العكبري، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مصر، ط:1، 1961م.
4. **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك:** ابن هشام الأنصاري (تـ 761هـ)، ومعه كتاب عدة السالك الى تحقيق أوضح المسالك لمحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة.
5. **البحر المحيط في التفسير:** أبو حيان الأندلسي (تـ 745هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط:1، 1328هـ.
6. **البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن:** الزملكاني، تحقيق الدكتورة خديجة الحديثي والدكتور أحمد مطلوب، بغداد، 1984م.
7. **البرهان في علوم القرآن:** بدر الدين بن بهادر الزركشي (تـ 794هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط:2.

8. **البلاغة العربية:** أحمد مطلوب، بغداد، ط:1، 1980م.
9. **البلاغة الواضحة:** علي الجارم ومصطفى أمين، مصر، ط:7.
10. **تاج العروس من جواهر القاموس:** محمد مرتضى الزبيدي (تـ 1205هـ)، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.
11. **الجامع لأحكام القرآن:** القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1931م.
12. **الجنى الداني في حروف المعاني:** الحسن بن قاسم المرادي (تـ 749هـ)، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1413هـ/ 1992م.
13. **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع:** أحمد الهاشمي، ضبط وتدقيق: د.يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1428هـ/ 2007م.
14. **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك:** محمد بن علي الصبان (تـ 1205هـ)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
15. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:** محمود شكري الآلوسي، دار الفكر، بيروت، 1978م.
16. **السياب ونازك والبياتي، دراسة لغوية:** مالك المطلبي، بغداد، ط:2، 1986م.
17. **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك:** ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، ط:14، 1965م.
18. **شرح الشواهد:** العيني بهامش حاشية الصبان، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
19. **شرح شواهد المغني:** جلال الدين السيوطي (تـ 911هـ)، تعليق محمد محمود الشنقيطي، مكتبة الحياة، لجنة التراث العربي، بيروت، 1966م.
20. **شرح كافية ابن الحاجب:** الرضي الاستراباذي (تـ 686هـ)، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس، 1398هـ/ 1978م.
21. **الصاحبي في فقه اللغة:** أحمد بن فارس (تـ 395هـ)، تحقيق مصطفى الشوبي، بيروت، 1964م.

22. **العين:** الخليل بن أحمد الفراهيدي (تـ 175هـ)، تحقيق عبدالله درويش، بغداد، مطبعة العاني، 1967م.
23. **غرائب القرآن ورغائب الفرقان:** النيسابوري، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مصر.
24. **الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب:** الجامي، تحقيق أسامة طه الرفاعي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد.
25. **الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف:** أبو العباس المبرد (ت 289هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر، ط:1، 1937م.
26. **الكتاب:** سيبويه (عثمان بن قنبر) (تـ 180هـ)، المطبعة الأمريكية الكبرى، بولاق، ط:1، 1316هـ.
27. **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل:** أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت 538هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1415هـ/ 1995م.
28. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر:** ابن الأثير، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، 1939م.
29. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:** لعبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (تـ546هـ)، تحقيق عبدالسلام عبد شافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1422هـ/ 2001م.
30. **محيط المحيط:** بطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت، 1870م.
31. **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم:** سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (تـ792هـ)، تحقيق الدكتور عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 1428هـ/ 2007م.
32. **المعاني الثانية في الأسلوب القرآني:** فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر.
33. **معجم الرائد:** جبران مسعود، دار العلم للملايين، بيروت، ط:1، 1964م.
34. **المعجم الوسيط:** مجمع اللغة العربية، مطابع الأوفست لشركة الإعلانات الشرقية، ط:3، 1985م.

35. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب:** ابن هشام الأنصاري (تـ 761هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.

36. **المفردات في غريب القرآن:** الراغب الأصفهاني (تـ 408هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة الحلبي.

37. **منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل:** محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، ط:14، 1965م.

38. **الموسوعة الشعرية، الجزء الثالث.** (قرص CD).

39. النحو الوافي: عباس حسن، دار المعارف، ط:3، 1974م.

استعمالات (أيّ) وأحوالها
دراسة نحوية

م.م. صالح هندي صالح
كلية التربية للبنات/ قسم اللغة العربية
جامعة الأنبار

مقدمة

الحمد لله رب العالمين, والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين, وبعد؛

فهذه دراسة في النحو تتناول الكلام على (أيّ) في العربية, وجاءت بعنوان: **(استعمالات (أيّ) وأحوالها دراسة نحوية)**, وقد تضمنت هذه الدراسة مبحثين:

المبحث الأول: خصصته بالكلام على استعمالات (أيّ) ومعانيها في اللغة العربية, وبحسب ما جاءت به النصوص الفصيحة من القرآن بقراءاته وكلام العرب.

المبحث الثاني: خصصته بالكلام على أحوال(أيّ) من حيث الإعراب والبناء عند النحاة, ثم ختمت هذه الدراسة بخاتمة أوجزت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

وقد رجعت في جميع هذه الدراسة إلى مصادر مختلفة من كتب النحاة وتفاسير القرآن الكريم وغيرها من مصادر.

والله سبحانه وتعالى المسؤول أن ينفع به.

المبحث الأول
استعمالات (أيّ) ومعانيها

ذكر النحاة استعمالات (أيّ) ومعانيها, إذ ذكروا أنها اسم يأتي على خمسة أوجه:

1. أن تكون شرطا, نحو قوله تعالى: ﴿ **قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ** ﴾[1], فإنَّ (أيّ) هنا شرطية, والتنوين: قيل عوض من المضاف, و(ما) زائدة مؤكدة, وقيل (ما) شرط, ودخل شرط على شرط, وقرأ طلحة بن مصرف (أيّاً مَن)[2], فاحتمل أن تكون (من) زائدة, على مذهب الكسائي, إذ قد ادعى زيادتها في قوله:

ياشاةُ مِن قنصٍ لِمَن حلَّتْ لَهُ[3]

واحتمل أن يكون جمع بين أداتي شرط على وجه الشذوذ, كما جمع بين حرفي جر, نحو قول الشاعر:

فأصْبَحْنَ لا يسألْنَني عَنْ بِما بهِ[4]

وذلك لاختلاف اللفظ[5]. ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿أَيَّمَا ٱلۡأَجَلَيۡنِ قَضَيۡتُ فَلَا عُدۡوَٰنَ عَلَيَّۖ﴾[6], فـ(أيّ) هنا شرطية, و(ما) زائدة, وقرأ الحسن والعباس عن أبي عمرو: (أيْما) بحذف الياء الثانية, وقرأ عبد الله (أي الأجلين ما قضيت) بزيادة (ما) بين (الأجلين) و(قضيت), وهي زائدة في شياعها وفي الشاذ تأكيدٌ للقضاء, كأنه قال: أي الأجلين صممت على قضائه وجردت عزيمتي له[7], ومنه أيضا قولك: (أيُّهم يُكرمني أكرِمه)، و (أيَّهُم تُكْرِم أُكْرِمْه)، نصبت (أيَّهم) بالشرط، وتقول: (على أيِّهم تنزل أنزِل), تريد: أنزل عليه, فتحذف (عليه) استخفافا, وان شئت ذكرته[8].

2. أن تكون استفهاما, نحو قوله تعالى: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ﴾[9], قال ابن عطية: «(أي), استفهام, وهي معربة مع إبهامها, وإنما كان ذلك لأنها تلتزم الإضافة, ولأنها تتضمن علم جزء من المستفهم عنه غير معين, لأنك إذا قلت (أي الرجلين جاءنا), فقد كنت تعلم أن احدهما جاء غير معين فأخرجهما هذان الوجهان عن غمرة الإبهام فأعربت»[10], ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمۡ زَادَتۡهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنٗاۚ﴾[11], وقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ﴾[12], وقد تخفف كقول الشاعر:

تنظرتُ نصراً والسِّماكين أيْهُما ... عليّ من الغيثِ استهلت مواطِرُهْ[13]

وكقولك: (أيُّهم عندك) و(أيَّ القوم لقيت) و(بأيِّهم مررت), ويعلقون عنها العِلم, فيقولون قد علِمتُ أيُّهم أخوك, ومعنى التعليق: أن الفعل يعمل في الموضع دون اللفظ, ومنه في التنزيل, ﴿وَلَتَعۡلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابٗا وَأَبۡقَىٰ﴾[14], وقوله تعالى: ﴿لِنَبۡلُوَهُمۡ أَيُّهُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗا﴾[15], الجملة استفهامية, وذهب الحوفي: إلى أن الضمة فيها بناء على مذهب سيبويه؛ لوجود شرط جواز البناء في (أي), وهو كونها مضافة حُذِفَ صدر صلتها[16], وقوله تعالى: ﴿لِنَعۡلَمَ أَيُّ ٱلۡحِزۡبَيۡنِ أَحۡصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدٗا﴾[17], وقوله تعالى: ﴿وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ﴾[18], قال أبو البقاء: «(أيّ منقلب) هو صفة لمصدر محذوف، والعامل(ينقلبون), أي ينقلبون انقلابا أي منقلب, ولا يعمل فيه (يعلم) لان الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله»[19]، قال أبو حيان: «وهذا تخليط لأن (أيّاً) إذا وُصِف بها لم تكن استفهاما بل (أي) الموصوف بها قسم برأسه»[20]، وتقول: (أيَّهُم تظُنُّ منطلقا), فتُعمل فيها الظن لوقوعه بعدها, وان شئت ألغيته, فقلت: أيُّهم تظُنُّ منطلق, وإنما لم يعمل فيها ما قبلها من الأفعال إذا كانت استفهاما؛

لأن الاستفهام له صدر الكلام, وإعمال الفعل الذي قبلها فيها يخُرجها من الصَّدر, وكذلك إذا كانت شرطية, حكمه في التصدير حكم الاستفهامية[21].

ولأيٍّ في الاستفهام إذا أضيفت أحكامٌ, منها[22]:

أولا: إذا أضيفت إلى معرفة كانت سؤالا عن الاسم دون الصفة, وهي بعض المعرفة التي تُضاف إليها, كقولك: أيُّ الرجلين أخوك؟ وأيُّ الرجال قام؟ فأيُّ واحد من الاثنين ومن الجماعة، فالجواب أن تقول: زيدٌ أو عمرٌو, أو نحو ذلك, فتجيب بأحد الاسمين أو الأسماء.

ثانيا: إذا أضيفت إلى النكرة فإنها تكون سؤالا عن الصفة, وتكون بعدد النكرة كلها, فإذا قال: أيُّ رجل أخوك؟ وأيُّ رجل زيد؟ قلت: طويلٌ أو قصيرٌ, أو بزَّاز أو صائغٌ, أو نحو ذلك, فأجبت بصفة الاسم, فإذا أضيفت إلى نكرتين فقيل: أيُّ رجلين أخواك؟ قلت: سمينان أو هزيلان, أو سمين أو هزيل, أو نحو ذلك, فإذا أضيفت إلى جماعة, فقيل: أيُّ رجالٍ إخوتك؟ قلت: طوالٌ أو قصارٌ, أو بعضهم طوال وبعضهم قصار.

ولا يجوز أن تُضيف (أيّا) إلى معرفة واحدة، لا تقول أي الرجل أخوك؟ ولا: أيُّ زيد خرج؟ لأنها سؤال عن البعض، والواحد لا يتبعض، وأما في النكرة فإنها سؤال عن الكل؛ لأن التنكير يقتضي العموم, فلذلك جاز إضافتها إلى نكرة واحدة، في نحو: أيُّ رجلٍ أخوك[23]؟

3. أن تكون موصولاً، نحو قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴾[24]، التقدير: (لننزعن الذي هو أشد)، وقد اختلف النحاة في إعراب قوله تعالى: (أَيُّهُمْ أَشَدُّ), وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث الثاني إن شاء الله.

4. أن تكون دالة على معنى الكمال، فتقع صفة للنكرة نحو: (زيدٌ رجلٌ أيُّ رجلٍ)، أي كامل في صفات الرجال، وحالا للمعرفة كـ(مررتُ بعبدِالله أيَّ رجل)[25].

5. أن تكون وصلة إلى نداء ما فيه (أل)، نحو: (يا أيُّها الرجل), وزعم الاخفش أن (أيّا) لا تكون وصلة، وان (أيّا) هذه هي الموصولة، حُذِفَ صدر صلتها وهو العائد، والمعنى (يا من هو الرجل)، ورُدَّ بأنه ليس هنا عائد يجب حذفه، ولا موصول التزم كون صلته جملة اسمية، وله أن يجيب عنهما بأن (ما) في قولهم (لاسيما زيدٌ) بالرفع كذلك[26]، أي أن (ما) هنا موصولة, و(زيدٌ) خبرٌ لمبتدأ محذوف, والتقدير (لا سي الذي هو زيدٌ)[27].

وزاد بعض النحاة قسما آخر وهو أن تكون نكرة موصوفة نحو:(مررت بأيٍّ معجب لك), كما يقال: (بمن معجب لك)، وهذا غير مسموع[28].

وذكر ابن عقيل: أن (أيّا) مثل (ما) في أنها تكون بلفظ واحد للمذكر والمؤنث مفرداً كان أو مثنىً أو مجموعاً, نحو: (أيُّهم هو قائم)[29].

المبحث الثاني
أحوال (أي) من حيث الإعراب والبناء عند النحاة

(أيٌّ) معربة في جميع أحوالها, إلا إذا كانت موصولة وحذف صدر صلتها فتكون مبنية, بخلاف نظائرها من الأسماء المشتركة التي ضُمِّنت معاني الحروف، كـ(من) و(ما) و(أين) و(متى), و(كم) و(كيف) و(أيّان) و(أنّى), وإنما أعربوها حملا على نظيرها, وهو (بعضٌ)، وعلى نقيضها وهو (كُلٌّ)[30], وهي معربة؛ فقيل مطلقا[31] وسيبويه يحكم ببنائها على الضم إذا كانت اسما ناقصا موصولا بجملة ابتداء, والمبتدأ من الجملة محذوف، وهو العائد منها إلى (أيٍّ), كقولك: أكرمت أيُّهُم صاحبك[32]، وجعلها بعضهم في أربعة أحوال:

الأول: أن تضاف ويذكر صدر صلتها، نحو: (يعجبني أيُّهم هو قائم).

الثاني: ألاّ تضاف– ولا يذكر صدر صلتها، نحو: (يعجبني أيٌّ قائم).

الثالث: ألاّ تضاف ويذكر صدر صلتها نحو: (يعجبني أيٌّ هو قائم), وفي هذه الأحوال الثلاثة تكون معربة بالحركات الثلاث، نحو: (يعجبني أيُّهم هو قائم), و (رأيت أيَّهم هو قائم), و (مررت بأيِّهم هو قائم), وكذلك (أيٌّ هو قائم، وأيًّا هو قائم، وأيٍّ هو قائم).

الرابع: أن تضاف ويحذف صدر الصلة، نحو: (يعجبني أيُّهُم قائمٌ) ففي هذه الحالة تُبنى على الضم، فتقول: (يعجبني أيُّهُم قائمٌ) و(رأيت أيُّهُم قائمٌ) و(مررت بأيُّهُم قائمٌ)[33], وعليه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴾[34]، وقول الشاعر:

إذا ما لَقِيتَ بَنِي مَالِكٍ فَسَلِّمْ عَلَى أَيُّهُم أَفْضَلُ[35]

وقد اختلف النحاة في إعراب (أيّ) في هذه الآية الكريمة، فجعلها الخليل ويونس والكوفيون معربة مطلقا, أي: وإن أضيفت وحذف صدر صلتها, وتأولا الآية، أما الخليل؛

فجعلها استفهامية محكية بقول مقدر, والتقدير ثم لننزعن من كل شيعة الذي يقال فيه (أيُّهُم أشدُّ), وقال أيضا أن (أيُّهم) وقع في (اضرب أيُّهم أفضلُ), على انه حكاية كأنه قال: اضرب الذي يقال له أيُّهم أفضلُ, وشبهه بقوله:

ولقــد أبيــتُ مــن الفتــاةِ بمنــزلٍ فأبيــتُ لا حَــرِجٌ ولا محــرومُ[36]

وأما يونس فيزعم أنه بمنزلة قولك: (أَشهدُ إنك لرسول الله), و(اضرب معلقة), و قولهم (اضرب أيُّهم أفضلُ), على أنهم جعلوا هذه الضمة بمنزلة الفتحة في (خمسةَ عشرَ), وبمنزلة الفتحة في (الآن), حين قالوا (من الآن إلى غدٍ), ففعلوا ذلك بـ(أيّهم) حين جاء مجيئا لم تجئ أخواته عليه إلا قليلا واستعمل استعمالا لم تستعمله أخواته إلا ضعيفا, وذلك انه لا يكاد عربي يقول (الذي أفضلُ فاضرب), و(اضرب الذي أفضلُ حتى هو), ولا يقول (هات ما أحسن) حتى يقول (ما هو أحسنُ), فلما كانت أخواته مفارقة له لا تستعمل كما استُعمل خالفوا بإعرابها, وأما الذين نصبوا فقاسوه, وقالوا هو بمنزلة قولنا (اضرب الذين أفضلُ), إذا آثرنا أن نتكلم به, وهذا لا يرفعه أحد, ومن قال (أمرر على أيُّهم أفضلُ) قال (امرر بأيُّهم أفضلُ), وهما سواء, وإذا جاء (أيُّهم) مجيئا يحسن على ذلك المجيء أخواته رجع إلى الأصل والى القياس، كما ردوا: (ما زيد إلا منطلقٌ), إلى الأصل والى القياس, والذي ذهب إليه الخليل ويونس أن (أيّاً) لا تجيء موصولة, بل هي إما شرطية وإما استفهامية، لا تخرج عن هذين الوجهين[37], قال الزجاج: ما تبين لي أن سيبويه لم يغلط إلا في موضعين هذا أحدهما, فإنه يُسلم أنها تُعرب إذا أُفرِدت، فكيف يقول ببنائها إذا أُضيفت, وقال الجرمي خرجتُ من البصرة فلم أسمع منذ فارقت الخندق إلى مكة أحدا يقول (لأضرِبَنَّ أيُّهُم قائمٌ) بالضم[38], وان لم يكن قد سمع (أيُّهم) بالضم, فقد سمعها غيره ويدل على ذلك ما حكاه أبو عمرو الشيباني عن غسّان وهو احد من تؤخذ عنه اللغة من العرب وذلك برفع (أيُّهم) في البيت الشعري, فدل على أنها لغة منقولة صحيحة لا وجه لإنكارها[39].

وزعم هؤلاء أنها في الآية استفهامية, وأنها مبتدأ و(أشدُّ) خبر[40], وحدثنا هارون أنّ الكوفيين يقرأَونها (ثُمَّ لَننزِعَنَّ من كُلِّ شيعةٍ أيَّهم أشدُّ على الرحمنِ عتِيّا), بالنصب[41] وهي لغة جيدة نصبوها كما جرّوها حين قالوا (أمرر على أيِّهم أفضلُ), فأجراها هؤلاء مجرى (الذي) إذا قلت (اضرب الذي أفضلُ), لأنك تُنزِل (أيّ) و (من) منزلة (الذي) في غير الجزاء والاستفهام[42], وأن (أيّ) قد تأتي موصولة، ولكنها معربة في الأحوال كلها؛ أُضيفت

أو لم تُضف, حُذِفَ صدر صلتها أو ذُكِر[43]، قال سيبويه: «وتفسير الخليل بعيدٌ, إنما يجوز في شعر أو في اضطرار، ولو ساغ هذا في الأسماء لجاز أن تقول (اضرب الفسقُ الخبيثُ), تُريد الذي يقال له الفاسق الخبيث)[44], وأمّا قول يونس فلا يُشبهه (أشهدُ إنك لزيدٌ), ومن قولهما (اضرب أيُّ أفضلُ), وأما غيرهما فيقول (اضرب أيّاً أفضلُ), يقيس (ذا) على (الذي) وما أشبهه من الكلام, وسلم ذلك الضمة في المضافة لقول العرب ذلك, وأجروا (أيّاً) على القياس, ولو قالت العرب (اضرب أيُّ أفضلُ) لقلته, ولم يكن بُدٌّ من متابعتهم, فلا ينبغي لك أن تقيس على الشاذ المنكر في القياس, كما انك لا تقيس على (أمس– أمسك) ولا على (أتقول– أيقول)، ولا سائر أمثلة القول, ولا على (الآن– آنك), ولو جعلوا (أيّا) في الانفراد بمنزلته مضافا لكانوا خُلقاء إذا كان بمنزلة الذي معرفة أن لاينون لان كل اسم ليس يتمكن لا يدخله التنوين في المعرفة ويدخله في النكرة»[45]، وقال مكي بن أبي طالب القيسي: «وذهب سيبويه إلى أن (أيّاً) مبنية على الضم ؛ لأنها عنده بمنزلة (الذي) و(ما), لكن خالفتهما في جواز الإضافة, فلمَّا حذف من صلتها ما يعود عليها لم تقْوَ فرجعت إلى أصلها وهو البناء كـ(الذي) و(ما), ولو أظهرت الضمير لم يجز البناء عنده, وتقدير الكلام عنده: ثمَّ لننزِعنَّ من كل شيعة أيُّهم هو أشدُّ»[46]، أما قول الشاعر: ... فسلم على أيُّهُم أفضل, حيث أتى بـ(أيّ), مبنيا على الضم على الرواية المشهورة الكثيرة الدوران على السنة الرواة؛ لكونه مضافا, وقد حُذف صدر صلته وهو المبتدأ, وهذا هو مذهب سيبويه وجماعة من البصريين في هذه الكلمة, وإنها تأتي موصولة, وتكون مبنية إذا اجتمع فيها أمران:

احدهما: أن تكون مضافة لفظا.

الثاني: أن يكون صدر صلتها محذوفا.

فان لم تكن مضافة أصلا، أو كانت مضافة لكن ذُكر صدر صلتها فإنها تكون معربة[47].

وذهب الخليل ويونس إلى أنها لا تأتي موصولة بل هي إما شرطية أو استفهامية، وذهب جماعة من الكوفيين إلى أنها قد تأتي موصولة, ولكنها معربة في الأحوال كلها؛ أُضيفت أو لم تُضف حُذِف صدر صلتها أو ذُكر؛ بدليل روايتهم للبيت الشعري...فسلم على أيِّهم أفضل, بالجر[48].

ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا ﴾[49]، قال الزمخشري: «(أيّ) يتضمن معنى الاستفهام, فعلق عنه (لنعلم) فلم يعمل فيه»[50], وقال أبو حيان: «(أيّ) هنا موصولة مبنية على مذهب سيبويه, لوجود شرط جواز البناء، وهو كونها مضافة حُذف صدر صلتها, والتقدير: ليعلم الفريقين الذي هو أحصى لما لبثوا أمدا من الذين لم يحصوا, وإذا كان فعلا ماضيا امتنع ذلك؛ لأنه إذ ذاك لم يحذف صدر صلتها لوقوع الفعل صلة بنفسه على تقدير جعل (أيّ) موصولة, فلا يجوز بناؤها؛ لأنه قد فات تمام شرطها وهو أن يكون حُذِف صدر صلتها»[51], لذلك فهي جاءت موصولة خلافا لأحمد بن يحيى (ثعلب) في قوله: أنها لا تستعمل إلا شرطا أو استفهاما, وتكون بلفظ واحد في الإفراد والتذكير وفروعهما كـ(ما)[52], وقال: إن (أيّاً) لا تكون موصولة أصلا, ولم يُسمع (أيُّهم هو فاضل جاءني) بتقدير الذي هو فاضل جاءني[53].

الخاتمة

الحمد لله الذي تتم به الصالحات, والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد ﷺ, وعلى آله وصحبه الطيبين.

وبعد: فلابد لي بعد الانتهاء من هذه الدراسة أن أوجز أهم النتائج التي توصلت إليها وعلى النحو الآتي:

1. ذكر اغلب النحاة أن (أيّاً) في العربية تأتي على خمسة أوجه هي: الشرطية, والاستفهامية, والموصولة, وان تكون دالة على معنى الكمال, وأن تقع وصلة لنداء ما فيه (أل).
2. خالف الخليل ويونس في مجيئها موصولة, فلم يثبتا ذلك المجيء.
3. زاد بعض النحاة قسما سادسا وهو أن تكون نكرة موصوفة كقول بعضهم: (مررت بأيٍّ معجب لك), كما يقال: (بمن معجب لك), ونص على أن هذا الوجه هو غير مسموع.
4. (أيٌّ) معربة في جميع أحوالها, وهذا بخلاف نظائرها من الأسماء التي ضمنت معاني الحروف, نحو:(مَنْ), و(ما), و(أينَ), و(متى), و(كم), و(كيف), و(أيَّانَ), و(أنَّى).

5. وقع خلاف بين النحاة في حكم إعراب (أي) في حالة واحدة, وهي أن تُضاف ويُحذف صدر صلتها, نحو: (يعجبني أيُّهم قائمٌ), فمذهب الكوفيين والخليل ويونس: أنها معربة, وإن وجد هذا الشرط, ومذهب سيبويه ومن وافقه أنها مبنية؛ لوجود هذا القيد.

هوامش البحث

(1) الإسراء: 110.

(2) ينظر: البحر المحيط: 90/6, والجامع لإحكام القرآن: 343/10.

(3) صدر البيت، وتمامه:

حرمت عليَّ وليتها لم تحرمِ

وهو لعنترة, ينظر: شرح ديوانه: 125, والرواية فيه: يا شاة ما قَنصٍ.

(4) روايته في المغني: فأصبح لا يسألنه, هو صدر بيت, تمامه:

أَصَعَّدَ في عُلُوِّ الْهَوَى أَمْ تَصوَّبا,

والبيت مجهول القائل, ينظر: مغني اللبيب: 2/ 17, وشرح شواهد المغني: 774/2، وخزانة الأدب: 162/4.

(5) ينظر: الكشاف: 654/2, والبحر المحيط: 87/6.

(6) القصص: 28.

(7) ينظر: لم أجدها سوى في البحر المحيط: 110/7.

(8) ينظر: أمالي ابن الشجري: 39/3.

(9) الأنعام: 19.

(10) المحرر الوجيز: 275/2.

(11) التوبة: 124.

(12) الأعراف: 185.

(13) البيت للفرزدق، ينظر ديوانه: 281/1.

(14) طه: 71.

(15) الكهف: 7.

(16) ينظر: البحر المحيط: 97/6.

(17) الكهف: 12.

(18) الشعراء: 227.

(19) التبيان في إعراب القرآن: 170/2.

(20) البحر المحيط: 47/7.

(21) ينظر: أمالي ابن الشجري: 3/ 39-40.

(22) ينظر: المصدر نفسه: 40/3.

(23) ينظر: أمالي ابن الشجري: 40/3, والمقتضب:563/1-566-568-570, ومعاني النحو:129/1.

(24) مريم: 69.

(25) ينظر: مغني اللبيب: 100/1.

(26) ينظر: مغني اللبيب: 100/1, حاشية الدسوقي على مغني اللبيب: 216/1.

(27) ينظر: المصدران السابقان.

(28) ينظر: المصدران السابقان.

(29) ينظر: شرح ابن عقيل: 147/1.

(30) ينظر: أمالي ابن الشجري: 41/3.

(31) ينظر: شرح ابن عقيل: 150/1, وأوضح المسالك: 109/1.

(32) ينظر: أمالي ابن الشجري: 3/ 41.

(33) ينظر: شرح ابن عقيل: 147/1.

(34) مريم: 69.

(35) البيت لغسان بن وعلة وهو من شواهد: شرح ابن عقيل: 148/1.

(36) البيت للأخطل وهو في ديوانه: 616.

(37) ينظر: شرح الرضي على الكافية: 158/3-160.

(38) ينظر: شرح المفصل: 2/ 112.

(39) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 234/2.

(40) ينظر: مغني اللبيب: 98/1.

(41) هذه قراءة معاذ بن مسلم الهراء, وطلحة بن مصرف, والأعرج, والأعمش. ينظر: إعراب القرآن للنحاس: 322/2, والتبيان في إعراب القرآن: 36/2, والبحر المحيط: 209/6, والجامع لإحكام القرآن: 133/11.

(42) ينظر: الكتاب: 397/1.

(43) ينظر: شرح ابن عقيل: 148/1.

(44) الكتاب: 398/1.

(45) الكتاب: 398/1, وينظر في هذه المسألة: شرح المفصل: 111/2, أمالي ابن الشجري: 41/3, شرح ابن عقيل: 147/1, شرح الرضي على الكافية: 158−164, مغني اللبيب: 99/1, شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: 259/1, أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: 108/1−109, الإنصاف في مسائل الخلاف 230/2−235.

(46) مشكل إعراب القرآن: 459/2.

(47) ينظر: شرح ابن عقيل: 148/1.

(48) ينظر: المصدر نفسه.

(49) الكهف: 12.

(50) الكشاف: 660/2.

(51) البحر المحيط: 101/6.

(52) ينظر: شرح الاشموني على ألفية ابن مالك: 257/1, وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: 107/1−108.

(53) ينظر: مغني اللبيب: 100/1.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم.

✍ الأصول في النحو, لأبي بكر محمد بن سهل بن السراج، تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي, مؤسسة الرسالة، بيروت, ط2، 1987م.

✍ إعراب القرآن, أبو جعفر احمد بن محمد بن إسماعيل النحاس, تحقيق: د.زهير غازي زاهد, مطبعة العاني، بغداد,1977م.

✍ أمالي ابن الشجري, هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة الحسني العلوي, تحقيق ودراسة: د.محمود محمد الطناحي, مكتبة الخانجي, القاهرة, 1992م.

✍ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين, لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري, ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف, محمد محيي الدين عبد الحميد, دار الطلائع، القاهرة.

✍ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك, لأبي محمد جمال الدين بن يوسف بن احمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري, ومعه كتاب هداية السالك إلى تحقيق أوضح المسالك, محمد محيي الدين عبد الحميد, دار الندوة الجديدة، بيروت, ط6، 1980م.

✍ البحر المحيط, لأبي حيان الأندلسي, تحقيق: الشيخ عادل احمد عبد الموجود, والشيخ: علي محمد معوض, دار الكتب العلمية، بيروت, ط2، 2007م.

✍ التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري, تحقيق: علي محمد البجاوي, دار إحياء الكتب العربية.

✍ الجامع لإحكام القرآن (تفسير القرطبي), أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي, دار الكاتب العربي، بغداد, ط3، 1967م.

✍ حاشية الدسوقي على مغني اللبيب عن كتب الأعاريب, الشيخ: مصطفى محمد عرفة الدسوقي, ضبطه وصححه ووضع حواشيه: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت, ط2، 2007م.

✍ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب, عبد القادر بن عمر البغدادي, دار صادر، بيروت، ط1 (د.ت).

✍ ديوان الأخطل, صنعة السكري, تحقيق: د.فخر الدين قباوة, دار الآفاق الجديدة, بيروت, ط2, 1979م.
✍ ديوان الفرزدق, دار صادر، بيروت, 1966م.
✍ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك, بهاء الدين عبد الله بن عقيل، دار الطلائع.
✍ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك, الأشموني, دار الفكر، بيروت, ط1، 1999م.
✍ شرح ديوان عنترة, دار الكتب العلمية، بيروت, ط1، 1985م.
✍ شرح شواهد المغني, لأبي بكر السيوطي, دار مكتبة الحياة، بيروت.
✍ شرح كافية ابن الحاجب, رضي الدين محمد بن الحسن الأستراباذي, قدّم له ووضع حواشيه وفهارسه: د.إميل بديع يعقوب, دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007م.
✍ شرح المفصل, موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي, تحقيق: احمد السيد سيد احمد, المكتبة التوفيقية، القاهرة.
✍ الكتاب, لأبي بشر عمرو الملقب سيبويه, المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر, ط1، 1316هـ.
✍ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل, لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري, دار إحياء التراث العربي، بيروت, ط2، 2001م.
✍ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز, لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد, دار الكتب العلمية، بيروت, ط2، 2007م.
✍ مشكل إعراب القرآن, مكي بن أبي طالب القيسي, تحقيق: د.حاتم صالح الضامن, مؤسسة الرسالة، بيروت, ط4، 1988م.
✍ معاني النحو, د.فاضل صالح السامرائي, شركة العاتك، القاهرة, ط2، 2003.
✍ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري, تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد, دار الطلائع، القاهرة.

✍ المُقتضب, لأبي العباس مُحمد بن يزيد المُبرِّد, تحقيق: حسن حمد, مراجعة: د.إميل يعقوب, دار الكتب العلمية، بيروت, ط1، 1999.

أثر الوسطية التوزيعية في التوازن الاجتماعي

أ.د.صُبحي فندي الكبيسي

عميد كلية أصول الدين

أساليب الثواب والعقاب وأهميتها في عملية التعليم

م.م. انتصار كاظم جواد

كلية التربية/ الجامعة المستنصرية

أهمية البحث والحاجة إليه

يعتمد المدرسون كثيراً على العقاب والثواب، وتؤكد اغلب الأبحاث والنظريات النفسية أهمية الثواب وتفضيله على العقاب, فقد استخلص ثورندايك من تجاربه إن الإثابة تقوي مباشرة السلوك المثاب, وإن الكائن الحي يكون أكثر ميلاً لحذف الاستجابات الخاطئة وترجيح الاستجابات الناجحة التي تنتهي بالثواب والعقاب خاصة كدافع للتعلم وكثيراً ما تثار المناقشات حول أهمية هذين النوعين من الدوافع, والعقاب أقدم وسيلة معروفة تستخدم لدفع التلميذ نحو التعلم, لثبوت أضرار كثيرة تعود على المتعلم من جراء العقاب، وهو كدافع للتعلم لا يزال يجد مؤيدين له بين أوساط المدرسين.

وثبت أيضاً أن نتائج العقاب أقل استمراراً في الأثر من نتائج الإثابة, وأن تأثيرات العقاب يغلب أن تكون انفعالية تعترض أو تعرقل الأداء ولكنها لا تكون من العمق بحيث تغير الأداء تماماً ومن ثم فإن تأثيرها في عملية التعلم ضعيف, أي أنه بمجرد أن تنتهي الحالة الانفعالية التي أوجدها العقاب تعود الاستجابات القديمة إلى قوتها الأصلية إلا إذا حل محلها تعلم جديد مثاب في الوقت نفسه.

ويعتمد العقاب أساساً على دافع الخوف, فالخوف من الأذى العضوي أو التحقير أو فقدان المكانة بين الزملاء أو من الحرمان من أشياء لها أهميتها عند المتعلم ... إلى غير ذلك والخوف دافع قوي يستثير نشاط التلميذ ويدفعه للعمل ولكن هذا الكسب المشكوك في قيمته وفاعليته يكون على حساب ما يصيب شخصية التلميذ من أضرار لا يمكن إنكارها وأحياناً يؤدى العقاب إلى كف السلوك تماماً بمعنى أن يتوقف الفرد عن العمل كلياً عندما يزيد عن الحد الذي لا يستطيع الفرد احتماله.

وهناك أضرار جانبية للعقاب مثل كراهية التلميذ للمدرس وكراهية النشاط الذي أدى إلى العقاب، أو كراهية المدرسة كلها وأحيانا المجتمع بأكمله، وكذلك فقدان الاتزان الانفعالي وعدم السيطرة على السلوك إزاء ما يحدث له, والشعور بأنه غير مرغوب فيه من الجماعة أو أنه أقل الغير إلى غير ذلك من الأضرار التي تمس شخصية المتعلم في الصميم.

إن هذا التحفظ تجاه العقاب لا يعني أنه ليس له فائدة أبداً للمتعلم بل أحياناً يكون له بعض الفوائد, عندما يدفع الفرد مثلاً إلى الهرب من الموقف المعاقب ومحاولة تجنبه في

المستقبل، ويساعد على معرفة التلميذ بما يجب أن يفعله, فالدرجة السيئة التي يعطيها المدرس لتلميذه بعد تصحيح كراسته عقابا أحيانا, ولكنها عقاباً مرشداً وموجهاً فيما يتعلق بالإجابة الخاطئة هذا النوع من العقاب يعيد توجيه السلوك بحيث يمكن إثابة السلوك الجيد ويساعد التلميذ على معرفة ما ينبغي أن يفعله, والأفضل أن يكون العقاب من عينة السلوك نفسه المسبب للشكوى نفسه وفي صورة لإصلاح الشيء الذي عوقب الفرد من أجله, فعقاب التلميذ الذي أهمل كتابة واجباته من دخول المكتبة حتى ينتهي من كتابة هذه الواجبات عقاب ولكنه عقاب يعالج الموقف المسبب نفسه في أصل الشكوى ويؤدى إلى إصلاح ما أهمله التلميذ, **أما** فيما يخص الثواب الذي قد يأخذ شكل الجوائز المادية والهدايا أو غير المادية مثل التقدير والاستحسان فتؤكد أغلب الأبحاث النفسية وأهميتها فيما يخص الثواب فهي تستثمر النشاط والحيوية والرغبة في إثبات الذات والحصول على التقدير وكلها حاجات أساسية ودوافع جيدة للتعليم, والثواب بدوره له نتائج إيجابية يحسن أن نشير إليها.

أن الثواب الذي يمنحه شخص له سلطة مثل الأب أو المدرس قد يؤدى إلى اهتمام التلميذ بإرضاء الأب أو المدرس والعمل للحصول على ما يجنبه منه أكثر من الاهتمام بتحقيق نشاط ذاتي مفيد, ويصبح المهم عند التلميذ هو ما سيحصل عليه نتيجة العمل وليس العمل في حد ذاته.

أما فيما يخص المشكلات المدرسية كمشكلة الغش في الامتحانات تنشأ عن مثل هذا السلوك, وان أسلوب الرغبة في الحصول على ثواب مادي بصرف النظر عن العمليات التي تؤدى إلى الحصول على الثواب, ويؤدى الثواب في أحوال كثيرة أيضاً إلى التنافس بين المتعلمين، وإثارة التنافس في حد ذاته ليست ضارة وإنما يحدث الضرر عندما يشعر كثيراً من التلاميذ بالإحباط نتيجة حصول البعض على المكافآت والتقدير وفشل الآخرين في الحصول عليها , فإذا كانت هناك جائزة واحدة يتنافس عليها كثيرون فان مشكلات الخاسرين ينبغي أن تواجه ويصبح علينا أن نسأل أنفسنا هل الجائزة التي يحصل عليها فرد واحد تستحق الثمن المدفوع من خيبة أمل الخاسرين (10, محمود– 234).

تكمن مشكلة البحث في التساؤلات آلاتية:

- هل هناك أهمية واضحة لأساليب الثواب والعقاب في العملية التعليمية؟

- هل لأساليب الثواب أهمية في تعديل السلوك لدى المتعلم؟
- هل لأساليب العقاب دافع للجنوح على ارتكاب الجريمة؟
- هل للحوافز والمكافأة أهمية للتفوق؟
- أن الدراسات التي أجريت في هذا المجال كثيرة ومتشعبة في المعاهد العليا لأعداد المعلمين أو كليات إعداد المعلمين التربوية, وأن الدراسات العربية والأجنبية كثيرة ومتنوعة في هذا المجال, ولأهمية هذا الموضوع المهم قررت الباحثة الخوض في هذا الموضوع.

وتكمن أهمية البحث في نزعة الإنسان للثواب والبعد عن العقاب موضحاً في مشكلة البحث كالأتي:

تمثل النزعة للثواب والبعد عن العقاب محوراً مهما من محاور نظرة الإنسان ولها تأثيرها المهم في سلوكه وتشكيل بنائه النفسي فنزعة الإنسان متجهة في أي زمان ومكان نحو السلوك الذي يؤدى به إلى الثواب ونزعته للبعد عن السلوك الذي يؤدي به إلى العقاب وهذا دليل للسلوك الرباني للإثابة, فحين عرضت الأمانة على المخلوقات أبين أن يحملنها ولم يرفض الإنسان حملها الذي وصف بأنه ظلوم جهول يقول تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾[الأحزاب].

وكلمة الأمانة بمعنى العقل أو التكليف سواء، فإذا كانت بمعنى العقل فهو لوجوده وتميز الإنسان به لذا كلف من الخالق العظيم وإذا كانت بمعنى التكليف فهذا لا يتم إلا بوجود العقل الذي يستطيع التمييز والإدراك، ومن أجل تكليف الإنسان أو تحمله لتبعات العقل فقد دربه ربه سبحانه وتعالى على منهجه (أفعل ولا تفعل) ففي حضور الملائكة أعلن رب الأرض والسموات خلافة آدم في الأرض, يقول تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا ﴾ [1] ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[البقرة] خلق آدم إذن ليحيا على الأرض وليس ليبقى في الجنة, بل ليكون خليفة الله في أرضه, وتعرض للتجربة وكان الدرس الأول في منح ادم عليه السلام المكافأة على كيفية تلقيه أوامر الله والخضوع لها وكانت

وسوسة إبليس بمثابة المثير للتعلم والخضوع لأوامر الخالق، فهذا الشيطان كان ومازال يهدف إلى إبعاد آدم وبنيه عن منهج الله، يقول تعالى: ﴿ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا ﴿١١٩﴾ ﴾[النساء].

وخرج آدم من تجربته حاملاً خبراتها لتكون هداية له في كفاحه من أجل الوفاء بحق هذه الأمانة, ولقد قدر الله سبحانه وتعالى غفلة آدم فتاب عليه, والتوبة من أسمائه جل وعلا وتلك خبرة من خبرات التجربة تجعل آدم وبنيه من بعده يعلمون أن الطريق للرجوع إلى الحق لا يغلق أبداً فالثواب الرحيم أقرب للإنسان من حبل الوريد حين يدعوه.

يقول تعالى ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾[ق].

ولمعرفة الخالق وعلمه بخصائص الإنسان، وخصائص بنائه النفسي ما يمكن أن يضعه في حالة غفلة من منهجه، فهو سبحانه وتعالى دائم التذكرة للإنسان وكان الرسل والأنبياء مبشرين ومنذرين بهذا وكان القرآن الكريم هو دستور الحياة الدائم للنفس البشرية.

يقول تعالى ﴿ إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾ ﴾[الإسراء].

فطرة الإنسان إذن في عمقها نجد فيها نزعته إلى الثواب والبعد عن العقاب، وتحكم ذلك فيه قوة الإرادة، فإذا كان الثواب نزعة للجزاء الأوفى من الله فأن العقاب هو خوف من الله، أما الإرادة فهي قوة النفس التي تقبل التدريب في اتجاه أبعاد النفس عن الشهوات والملذات، وإلا أصبحت القوة المادية سائدة فتطبع النفس أو الشخصية بالضعف ويفشل الإنسان في إحداث التوازن.

وقد أشار القرآن الكريم إلى الإرادة في لفظ العزم فلقد دخل إبليس على آدم عليه السلام من باب النزعة للخلود وغفل آدم عليه السلام أمام هذه النزعة عن أمر الله فأكل من الشجرة التي أوهمه الشيطان أن فيها خلوده يقول تعالى ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴿١١٥﴾ ﴾ [طه].

ويمكن القول أن الفطرة السليمة عند الإنسان تدعوه تلقائياً إلى الشعور بالدين حين لا يستقيم الفعل أو السلوك مع فطرته فيستغفر ربه ويدعوه خوفاً وطمعاً خوفاً من عقابه وطمعاً في رحمته وثوابه يقول تعالى ﴿ قُلْ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ ﴾ [الأنعام].

أهداف البحث:

يرمي البحث الحالي إلى:

1- تعرف أساليب الثواب والعقاب كونها أساليب تعليمية.

2- تعرف أهمية أساليب الثواب والعقاب في العملية التعليمية.

منهج البحث:

اتبعت الباحثة المنهج الوصفي في كتابة البحث الحالي.

تحديد المصطلحات:

الثواب:

- وعرفه الكتانيً «ما يحصل عليه التلميذ من شخص آخر كأن يكون الأب أو المدرس أو مدير المدرسة أو أي شخص آخر من مكافآت مادية أو معنوية بحيث تؤدى إلى الشعور بالفرح والسرور والارتياح» (9- الكتاني، 1992، 13).
- وعرفة عبد القادر على أنه «شكل من أشكال التعزيز الموجب للسلوك الإنساني ويشمل مجموعة من الحوافز المادية والمعنوية» (1- عبد القادر، 1998، 13).

ويعرف الثواب إجرائياً على أنه ما يقدم للتلميذ من مكافآت مقابل العمل المميز أو الإحسان أو المبادرات العلمية والاجتماعية التي يقوم بها وتكون المكافآت على شكل أشياء مادية وتشمل جميع أنواع الهدايا المعنوية وتشمل عبارات الثناء والمديح والشكر.

تعريف العقاب اصطلاحاً:

- عرفة لندال بأنه «إجراء تأديبي كريه مثل الصفح بقسوة أو العزل، أو استبعاد الامتيازات الممنوحة» (2- دافيدوف، 225).
- وعرفة قنديل على أنه «إيقاع الجزاء على شخص ما نتيجة لسلوكه المرفوض أو لأنه فشل في أداء سلوك مرض» (8- قنديل، 287).

ويعرف العقاب إجرائياً على أنه إيقاع اللوم أو التوبيخ أو الإنذار أو الضرب تجاه التلميذ المسيء أو تجاه التلميذ الذي أهمل واجباته المدرسية.

أولاً- مزايا الثواب:

1- الثواب يحفز التلميذ على القيام بأعمال مرغوب فيها.

2- المناقشة بين التلاميذ تساعدهم على إتقان عملهم والمثابرة والاجتهاد من أجل الحصول على درجات جيدة وكسب رضا المعلم.

3- الثواب يساعد التلميذ على التقرب للمعلم والإدارة والمدرسة.

4- حب التلميذ للمادة العملية وبذل قصارى جهده لإتقانها.

5- ثواب التلميذ داخل المدرسة يعزز سلوكه الإيجابي داخل الأسرة والمجتمع.

6- يعد الثواب أجدى نفعاً من العقاب في العملية التعليمية لأن المدح أقوى أثرا من الذم بوجه عام.

ثانياً- أهداف الثواب والعقاب في المدرسة:

تؤلف الحياة المدرسية مجتمعاً صغيراً يحتاج إلى الأمن والطمأنينة على النفس والشعور بالكرامة والعدالة، ومن هنا كان الجزاء ضرورياً للحياة المدرسية و فيما يأتي بعض أهداف الثواب والعقاب في المدرسة:

1- حث للطلبة على الجد والعمل، وإبعادهم عن اللهو والفوضى؛ لأن رؤيتهم لإثابة المحسن ومعاقبة المسيء توطن أنفسهم على الجد وتبعدهم عن الكسل وتجعلهم يعرضون عن كل ما يسئ لهم ويسيء لغيرهم.

2-أخذ المجتمع المدرس بأسلوب العدالة بمعاقبة المسيء المتطاول عملاً بقوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾ [البقرة].

3-إصلاح المسيء وإقناعه بسوء عمله وتوجيهه نحو سلوك جيد، فليس العقاب دائماً أداة ردع وانتقام بل أيضاً أداة إصلاح.

4-حفظ هيبة المعلمين والإدارة، وضمان الطاقة لهم ليتمكنوا من أداء واجبهم التربوي والتعليمي.

5-تربية عادات النظام والانضباط والأخلاق الحميدة عند التلاميذ (1- احمد، 1998، 211).

إن كثيراً من الآباء ينسبون السلوك المرغوب إلى الثواب في حين ينسبون السلوك غير المرغوب فيه إلى العقاب، فالثواب يجعل الفرد يختار ويكرر الاستجابة الصحيحة، بينما العقاب قد لا يؤدي إلى الاستجابة الصحيحة, ولا يؤدي إلى سلوكيات محمودة بل قد يؤدي إلى ترسيخ الخطأ (7-الفيتو ري، 11).

ثالثاً- نظريات العقاب:

أولاً- ظهرت حتى الآن خمس نظريات في العقاب هي:

1-نظرية الانتقام:

تقوم هذه النظرية على أساس أن أي إخلال بالنظام موجه إلى الشخص الذي اصدر القوانين وهو أهانه لسلطته وكرامته, ويكون العقاب في هذه الحالة بمثابة رد اعتبار لصاحب السلطة وهذا ما يظنه عدد من المعلمين فهم يظنون أن المشاكل الصفية مشاكل شخصية وحين يعاقبون تلميذا ينتقمون لأنفسهم منه.

ونظرية الانتقام من النظريات القديمة التي عرفها الإنسان, وقرر بعض علماء النفس والاجتماع أنها تعبير عن غريزة الانتقام, وذهب آخرون إلى أنها تعبير عن رغبة في الانتقام وأن هذه الرغبة مركبة من غرائز عدة.

2-نظرية المجازاة (القصاص):

وهي أرفع مستوى من نظرية الانتقام في المعايير الاجتماعية, وقد ظهرت في الديانات المختلفة وتركت أثرها في التشريع المدني, وتدعو إلى أن يؤخذ المجرم بجريرته وأن ينال عقاباً بعيداً عن الانتقام والانفعالات النفسية الأخرى، كما يقول الله تعالى ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ [المائدة: 4] وهذه النظرية إذا أمكن تطبيقها من ناحية الأحكام فلا يمكن تطبيقها من ناحية التربية لان منفذها ينظر للخطأ نفسه لا للدافع الذي أدى إلى ارتكاب هذا الخطأ, ومنهم يعاقب التلميذ لعدم امتثاله لأوامر المدرسة سواء كان ذلك راجعاً للنسيان أم للجهل أم للثورة النفسية.

3-نظرية المنع (الردع):

وهي أول نظرية في العقاب تتخذ معنى اجتماعياً، إذ تعد العقاب وسيلة من وسائل منع الفرد من ارتكاب الجرم ثانية, ويتحقق المنع إما بالحبس أو بالغرامة أو بهما معاً, كما أنها وسيلة لمنع الآخرين, وردعهم وكبح نزواتهم، فالعقاب أذن مانع له ورادع لغيره.

وقد وجدت هذه النظرية لنفسها تعبيراً تاماً في قانون العقوبات من ذلك الشنق في الميادين العامة والجلد, أما في المدارس فقد عمد المدرسون إلى إيقاف الطالب داخل الصف أو إنزال عقوبة به على مرأى ومسمع من الطلبة.ويرى بعض العلماء **إن** هذه النظرية تستند إلى عنصر الخوف وتعده رادعاً عظيماً للنفس.فهل يصح أن يستخدم الخوف وسيلة من وسائل التربية والتأديب وينقسم المربون حيال هذه القضية إلى فئتين- فئة تريد إقصاءه عن التربية الحديثة, وفئة تقول أننا لا نستطيع الاستغناء عنه.ولاشك أن العقاب يمنع ارتكاب الجرائم منعاً جزئياً ويخفف من حدتها وبذلك تسلم الإنسانية من بعض شرور المجرمين وفي هذه النظرية ظلماً وإجحافاً للإنسان لأن ما يطبق على شخص بعينه قد لا يجدي نفعاً مع غيره.

4- نظرية الإصلاح:

يرى أصحاب هذه النظرية أن المجرم مريض يحتاج إلى علاج وعلى المجتمع أن يصلحه لا أن يعاقبه فيزيد مشكلته تعقيداً.وبعد أن استخدمت هذه النظرية الجديدة في معالجة المجرمين تبدل موقف المجتمع منهم تبدلاً جوهرياً, وأصبحت السجون مراكز إصلاح

وتهذيب لا مراكز انتقام وقصاص.فجهزت بالكتب ووسائل التسلية, وأنشأت فيها المعامل لتدريب المجرمين على مهنة من المهن, أو حرفة من الحرف وافتتحت فيها ساحات الألعاب وقاعات الإرشاد والمحاضرات, وفتحت للأحداث مراكز إصلاحية يتعلمون فيها القراءة والكتابة أو الحرف ويتدربون على المواطنة الصحيحة.

ولقد تركت هذه النظرية أثراً واضحاً في التربية والتعليم, فالتربية تنظر إلى العقاب من حيث هو وسيلة من وسائل إصلاح الطالب ليكون عضواً نافعاً في المدرسة والمجتمع ولكن يجب أن يتذكر المعلم دائماً أن التلاميذ مختلفون في أمزجتهم وطباعهم وميولهم وأخلاقهم.ويتفاوتون في استجاباتهم للعقاب, فهذا تكيفه إشارة بسيطة وآخر نظرة وغيره تقريع أو إرشاد وغير ذلك وهذا يدعونا إلى معرفة أمزجة طلابنا وطبائعهم فنختار العقوبة المناسبة لهم.

5- نظرية الوقاية (الحماية):

وهذه النظرية مقبولة لدى جميع المربين وعلماء الاجتماع جميعاً يقولون بأن السجون لم تنشأ إلا لوقاية أولئك الذين يعيشون خارجها, وليست عقوبة الحبس التي ينالها السارق عقوبة له وإنما حفظاً للمجتمع من شروره. وفي المدرسة يلجأ المعلمون إلى إبعاد التلاميذ عن الفصل أو عن المدرسة حتى يحموا باقي التلاميذ من شرورهم, السارق والقاتل أبن بيئته فيجب تحسين البيئة الاجتماعية ومكافحة الأمراض ورفع مستوى معيشة الأفراد, ويرون أنه من العبث أن تبنى السجون الكبيرة وتصرف المبالغ الطائلة على مكافحة الإجرام من دون أن يوضح منهاج إصلاحي شامل يستهدف تنظيم حياة الناس الاجتماعية والاقتصادية، ويقولون أن مثلنا مثل هؤلاء الذين يصرفون جهودهم في إنقاذ الناس من وباء مرض من دون أن يقضوا عليه وهو في مصدره ومنبعه.

وقد ساعد علم النفس الحديث على تثبيت قواعد هذه النظرية حينما يبحث في طبيعة الإنسان الأصلية ودرس تأثير البيئة فيها (3- راجح، 1999، 212- 215).

رابعاً- قانون الأثر لثورندايك

إن قانون الأثر الذي صاغه ثورندايك جعل الدوافع تحتل مركز الصدارة في عملية التعلم, وقد أدى إلى الاهتمام بقضية الثواب والعقاب في المدارس والإصلاحيات والسجون، كما أدى إلى إجراء بحوث تجريبية كثيرة في هذا الموضوع, والواقع أن الناس في ضوء اتجاه قانون الأثر كانوا دائماً يرون أن للعقاب شروطاً يجب أن تراعى كي يكون مثمراً منها أن يتلو الذنب مباشرة وألا يكون من الخفة بحيث لا يجدي أو من الشدة بحيث يشعر بالظلم أو من النوع الذي يجرح الكبرياء، وأن الإسراف في العقاب يذهب بقيمته، كذلك الحال في التهديد من دون عقاب، ثم جاءت التجارب تؤيد هذه الشروط وتزيد عليها.

ومن ذلك:

1- أن الثواب أقوى وأبقى من العقاب في عملية التعلم, وأن المدح أقوى أثراً من الذم بوجه عام, ومن التجارب التي تذكر بهذا الصدد كلفت مجموعات ثلاث من الأطفال تعلم بعض المسائل الحسابية، وكانت الأولى تتعلم من دون نقد أو تشجيع, على حين كان المجرب يخبر أفراد المجموعة الثانية على الدوام بمدى تقدمهم وتحسنهم، أما المجموعة الثالثة فكان يقال لأفرادها أثناء التعلم أنهم أغبياء كسالي غير أكفاء, وقد أسفرت التجربة, أن المجموعة الأولى كان تقدمهم في التعلم من دون المجموعتين الأخريين، أما المجموعتان الأخريان اللتان أثيبت إحداهما وعوقبت الأخرى أثناء التعلم فقد ارتفع مستوى التعلم لديهما في أول الأمر, لكن سرعان ما انحط مستوى المجموعة التي عوقبت انحطاطاً ملحوظاً في حين ظل تقدم المجموعة التي أثيبت مستمراً موصولاً, وفي هذا ما يشير إلى أن أثر العقاب مؤقت لا يدوم.

2- أن الجمع بين الثواب والعقاب أفضل في كثير من الأحوال من اصطناع كل منهما على حده, فيستخدم العقاب لكف السلوك المعوج حتى يستقيم فيثاب عليه الفرد، فيكون العقاب في هذه الحالة بمثابة ألم مؤقت في سبيل لذة أكثر دواماً يعزز هذا ما لوحظ أن كثيراً من نزلاء السجون لا يجدي في تهذيبهم ما يبذل من جهود مثيبه إن لم يقترن ذلك بالتهديد بالعقاب وكل أبٍ أو مربٍ يلمس ضرورة استخدام العقاب واللوم في تطبيع الأطفال.

3-أن أثر الثواب إيجابي في حين أن اثر العقاب سلبي لأن العقاب يحذر الفرد من أن يسلك سلوكاً معيناً في موقف معين يجلب له الأذى والألم أو لأنه يخيف الفرد من شيء معين، وذلك من دون أن يرشده إلى ما يجب عمله.

4-ومما وجده ثورنديك وغيره أن أثر الجزاء ثواباً كان أم عقاباً يبلغ أقصاه حين يعقب السلوك مباشرة ولكن أثره يضعف كلما طالت الفترة بينه وبين السلوك.

فلكي يكون الجزاء مثمراً يجب أن يكون عاجلاً مباشراً, أو على الأقل لا يكون متأخراً إلى حد كبير لاسيما مع الأطفال فخير الجزاء عاجله.

5-إن العقاب المعتدل مدعاة في كثير من الأحيان إلى أخذ الحيطة والحذر وتجنب الأخطاء التي كان من الممكن أن تمر من دون أن يلحظها الفرد، أما العقاب الذي يجرح كبرياء الفرد أو الذي يتخذ شكل توبيخ علني فنوع ضار عقيم من العقاب تزيد أضراره على فوائده إذا أنه قد يولد في نفس المعاقب الكراهية أو الشعور بالنقص أو فقد الثقة بالنفس.

6-اتضح من بحث تجريبي دقيق أن الأطفال المنبسطين يضاعفون جهودهم عقب اللوم، في حين أن المنطوين يضطرب إنتاجهم عقب اللوم, كما ظهر أيضاً أن بطيء التعلم يحفزه الثناء أكثر من النقد، في حين أن النقد واللوم أجدى مع الموهوبين منه مع بطئ التعلم (راجح، 1990، 282).

خامساً- أنواع العقوبات المدرسية:

استعمل المربون قديماً وحديثاً أنواع عدة من العقوبات المدرسية، وتتدرج العقوبات في أهميتها فقد يكون منها تبديل أماكن بعض الطلبة في داخل الفصل الدراسي, أو نقلهم إلى فصول أخرى أو إلى مدرسة غير مدرستهم, وقد يكون الضبط بالثناء أو التأديب، وقد يشتد ويتعدى هذه الحدود البسيطة فيكون بالتوبيخ أو الاستهزاء أو الزجر, وقد يزداد شدة فيكون بخصم درجات السلوك أو الإقصاء المؤقت أو الفصل لما تبقى من السنة أو الطرد

المؤدب والعقوبة أما أن ينزلها المعلم نفسه وأما مدير المدرسة وأما مجلس المعلمين وينفذها المدير وفيما يأتي أهم أنواع العقوبات التي استعملت ومازالت تستعمل في المدارس حتى الوقت الحاضر.

1- التأديب:

وهو أيسر أنواع العقوبات المدرسية وأخفها وهو أما أن يكون خاصاً، وأما أن يكون عاماً، أي أمام الصف أو في طابور المدرسة, وينبغي إلا يؤنب التلميذ على ذنب اقترفه إلا بعد أن يتأكد منه المعلم تماماً.

2- التحذير:

قد لا يجدي التأنيب نفعاً في ضبط التلاميذ وإن جاء بنتيجة فلأمد قصير جداً يتوانى بعده التلميذ ويرتكب المخالفة نفسها, فما على المدرس إلا أن يحذره ويفهمه أن تماديه سيضطره إلى إنزال عقوبة أخرى أشد، وينبغي أن ينال الطالب عقابه أن لم يصلح حاله, وقد يكون التحذير شفهياً أو تحريرياً.

3- الحرمان من الامتيازات:

هناك نوعان من الامتيازات المدرسية نوع عام لكل التلاميذ ونوع خاص اكتسبه التلميذ نتيجة تفوقه في الدراسة أو الرياضة أو قيادة زملائه, ومن الامتيازات الخاصة ما كانت تفعله بعض المدارس من إعفاء التلميذ المتفوق في الامتحانات الفعلية والحاصل فيها على 85% فأكثر في كل درس من دخول الامتحانات النهائية, وتخصيص جوائز سنوية للأول في صفه ,وقد برهنت التجارب على نجاح طريقة حرمان التلاميذ من امتيازاتهم الخاصة بوصفها وسيلة ناجحة لإصلاح سلوكهم في حالة ارتكاب أعمال خاطئة.

4- الإخراج من الصف:

مظهر من مظاهر توقيع العقوبة على التلميذ المخطئ حينما لا ينفع معه نصح ولا تأنيب ولا تحذير, وبعض المعلمين يلجئون إلى هذه الوسيلة, وتفقد هذه قيمتها إذا أكثر المعلم من استعمالها وقد يلجأ إليها بعض المعلمين للتخلص من التلميذ المشاغب كثير الكلام الذي يكون استمرار وجوده خطراً على نظام الفصل وعلى الدرس، ولكن إلا يلجا المعلم إلى هذه الوسيلة إلا عند الضرورة القصوى.

5- عزل الطالب المذنب:

تتصل هذه العقوبة بسابقتها وهي عقوبة الإخراج من الصف، وفي هذه الحالة أما ان يمنع المعلم الطالب من الحضور، وأما أن يمنع اتصاله مع أقرانه, ويبقي بمعزل عنهم داخل الفصل, وأشد ما في هذه العقوبة الإقصاء والطرد اللذان لا يستخدمان إلا في حالات نادرة أي حينما يصبح سلوك التلميذ سيئاً جداً.

6- الثناء واللوم:

وهو مبدأ معروف في علم النفس باسم مبدأ الثواب والعقاب أو اللذة والألم, يقول (راسل) الفيلسوف الإنجليزي (إن الثناء واللوم شكلان مهمان من أشكال الجزاء) وليس من الممكن القيام بالتربية بغير الثناء واللوم ولكن لابد من الحذر في كليهما.

7- التوبيخ:

عقوبة مؤثرة جداً إذا ما استعملت استعمالاً جيداً, فهي عقوبة نفسية تتصل بشعور التلميذ الاجتماعي, ولكي يترك التوبيخ أثره يجب أن يكون الموبخ شخصاً محترماً لدى التلميذ، شخصاً يستجير به ويطلب شفاعته، والتلميذ الذي لا يحترم مدرسه احتراماً حقيقياً لا تؤثر فيه عقوبة التوبيخ بل قد تخلق منه بطلاً بين رفاقه الآخرين.

8- التهكم والاستهزاء:

تتصل هذه العقوبة بالتوبيخ إلا أنها أشد وقعاً منها وأعمق أثراً في النفس وتستخدم في حالات خاصة جداً لأنه سلاح خطير والتلاميذ لا يستسيغونه مطلقاً وقد يضطر المعلم إلى استخدامه مع التلميذ السفيه أو الصلف المغرور فمثل هذا الطالب قد يرى نفسه أعظم شأناً من المعلم.

9- حجر الطالب:

يضطر المعلم أو المدير أحياناً إلى تطبيق هذه العقوبة على بعض التلاميذ فيطلب من المذنب أن يراجعه بعد انتهاء الحصص ويعاقبه بالحجر في المدرسة لمدة معينة ولهذه العقوبة حسنات ومحاذير.

10- العقوبات المعنوية:

تقوم على أساس إثارة عواطف المسيء نحو نفسه مثل عاطفة اعتبار الذات، أو نحو مجتمعه مثل الشعور بالخيبة أمام الآخرين إذا ظهر أمامهم بمظهر المسيء أو المخطئ ولا تجدي هذه العقوبات إلا إذا ربيت عند التلاميذ هذه العواطف والاعتبارات، وقد تفنن المربين في استعمال هذه العقوبات فجعلوا عندهم سجلاً للحسنات والسيئات، وجعلوا في لوحة الإعلانات أسماء المسيئين.

11-العقاب البدني:

ومنه الضرب واستعمال العصي للجلد والحبال للأغلال وما يسمى (بالفلقة) ولكن التربية الحديثة تستبعد العقوبات الجسدية بشتى أشكالها ترفعاً بالإنسان عن الحيوان, وقد وجد المربون أن سلوك التلاميذ الذين لا ينالون عقاباً بدنياً في المدارس الحديثة أحسن من سلوك التلاميذ في المدارس القديمة التي تعد العقاب البدني شيئاً اعتيادياً (1- احمد، 1998، 215- 220).

سادساً- بعض المبادئ الهامة عند استخدام العقاب:

1- **لا يكون للعقاب قيمة:** إلا أذا أدى مباشرة إلى تغيير الاستجابة، فالميزة الكبرى للعقاب أنه يجبر التلميذ على التوقف والانسحاب عما يفعله إلى محاولة شيء جديد ومجرد العقاب الذي لا يؤدي إلى هذا التحول محدود القيمة أو معدوم, ومعنى هذا أذا صدرت عن التلميذ استجابة خاطئة أو غير مرغوبة فيعاقب عليها، لابد من تشجيعه على إصدار الاستجابة الصحيحة أو المرغوبة ثم إثابته عليها بعد ذلك.

2- **التمييز بين العقاب:** باعتباره عدم مكافأة أو تهديداً نتيجة للفشل في التعليم من ناحية وبين معناه كعقوبة على الخروج عن القواعد الأخلاقية والواقع أن لا أحد يمكن أن يدافع عن استخدام العقوبات البدنية أو المعنوية عندما يخطئ التلميذ في التعلم، وإنما تستخدم في مقامها عندما يظهر التلميذ سلوك اللامبالاة أو الكسل المقصود أو الإهمال أو طرق السلوك الديني والأخلاقي, إما حينما ينتقد الوالد أو المعلم أداء التلميذ أو يسجل فشله في التعلم وهو مكون رئيسي من مكونات التقويم التربوي.

3-**قد يكون العقاب إخبارياً:** فالطفل الذي يلعب بالنار فتؤذيه قد يتعلم كيف يتعامل مع النار، وتصحيح الأخطاء التي يسجلها المعلم في كراسة التلميذ نوع من العقاب ولكنه يخبر التلميذ بإجاباته الخاطئة ويهيئ الفرصة للتعليم إذا فهم التلميذ أخطاءه وصححها, والعقاب ألأخباري قد يعيد توجيه السلوك بحيث يمكن إثابة السلوك الجديد وهو أفضل صور العقاب لأنه يحدد للتلميذ ما هو مسموح به أو مقبول أو صحيح وما هو غير مسموح به.

4-**قد يكون الطفل في حاجة العقاب:** حينما يحاول اختيار الحدود ليتحقق من المدى المسموح به من السلوك غير المسموح به, وإذا حدث ذلك فمن المستحسن اللجوء إلى النظام الحازم وليس القاسي تنفيذه في الحال ومن دون تناقض أو انفعال.

5-**يجب الحذر من المبالغة في استخدام العقاب:** استخدامه كإستراتيجية مستمرة في تربية التلميذ، وقد يؤدى ذلك إلى زيادة مستوى القلق عند الطفل بحيث تكون أخطاره أشد ضرراً من الفشل في التعليم.

الحل ليس لتحريم استخدام العقاب في التربية، وإنما باستخدامه في حدود المعقول في اعتدال وتوازن (4- صادق، 2000، 459).

سابعاً- مزايا العقاب:

هناك خلاف في الرأي بين علماء التربية في موضوع العقاب، وتتعدد من حوله الآراء وتختلف وجهات النظر بين مؤيد ومعارض, ونجد المؤيدون يعددون بعض المزايا للعقاب مثل:

1-يمنع العقاب تكرار سلوك التلميذ السيئ؛ لأن له كفاءة وفاعلية عالية في حذف السلوك غير السوي.

2-العقاب له أهمية في تعليم التلاميذ فهو يساعدهم على التمييز بسرعة بين الأنماط السلوكية المقبولة والأنماط غير المقبولة.

3-يعلم العقاب التلاميذ الآخرين لأنه يقلل احتمال تقليد أعضاء الفصل الآخرين للأنماط السلوكية المعاقبة.

4-إن العقاب بالتنبيه خير وسيلة لخلق العباقرة, وحث التلاميذ على النبوغ, حيث يقول مونت جمري (لولا العصا لما أصبحت مونت جمري).

5-لفائدة الضرب المؤكدة أقره الإسلام حيث قال الرسول ﷺ عن عائشة رضي الله عنها في تأديب الأولاد تاركي الصلاة عند سن العاشرة «**أمروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر**». (3- راجح، 1999، 208).

ثامناً- الآثار الجانبية الضارة للعقاب:

1- غالباً ما يكون هناك تأثير للعقوبات الجسيمة على المتعلم قد تصل في بعض الأحيان إلى عامة مستديمة.

2- لأن العقاب المحتمل منفر, وعادة ما يحاول التلاميذ الهروب منه أو تجنبه وخلال تلك العملية يتعلمون دائماً استجابات اجتماعية غير ملائمة مثل (الكذب، الغش، التمارض،... الخ).

3-قد يستدعي العقاب الشديد هجوماً عدوانياً مضاداً.

4-يتأكد أن هؤلاء الذين يستخدم معهم العقاب الجسمي يتميزون بالسلوك العدواني, وعندئذ يتعلم التلاميذ من خلال الملاحظة أن الإيذاء والضرر طريقة مقبولة لمعالجة المشكلات مع الأفراد الآخرين، وقد يكون هذا جزءاً من السبب الذي غالباً ما يدفع الراشدين الذين كانوا يضربون بصورة مستمرة في طفولتهم إلى ضرب أطفالهم.

5-عندما يستخدم العقاب بصورة متكررة، فسوف تتولد لدى التلميذ مشاعر الكراهية والخوف تجاه الشخص الذي يحدث العقاب (المعلم أو الوالدين) وبالمكان الذي يتم فيه العقاب (المدرسة أو البيت).

6-نتائج العقاب تستعصي على التنبؤ، فإذا كان الثواب يقول للمتعلم كرر ما فعلت، فإن العقاب يقول له توقف عما تفعل، ويفشل في أن يحدد للمتعلم ما يفعله.

7-أن أثر العقاب يقتصر على السلوك مؤقتاً، حيث يعود السلوك غير المرغوب للظهور مرة أخرى بعد زوال التهديد الذي يمثله العقاب.

8- قد يعمم أثر العقاب فيحدث كبت أو خمد للسلوك المرغوب فيه أيضاً يحدث هذا لما يصيب الفرد من توتر أو خوف يجعله يتردد في المبادرة بأي فعل خوفاً من أن يؤدى هذا الفعل إلى عقابه (9- الكناني، 1992، 238).

التوصيات

في ضوء ما تم جمعه من معلومات موسعة في موضوع الثواب والعقاب وأهميته في عملية التعليم وفي ضوء الإطلاع على مجموعة من الدراسات التجريبية والتي تم تضمينها في محتوى البحث الحالي قد أوصت الباحثة بما يأتي:

1- ضرورة إطلاع المعلمين كافة على الآثار الجانبية السيئة للعقاب، واتباع أفضل السبل لاستخدام أساليب الثواب والعقاب في زمانها ومكانها المثالي.

2- ضرورة إقامة الدورات التدريبية للمعلمين كافة من خريجي المعاهد والكليات غير التربوية وإطلاعهم على كافة الوسائل والطرق التي تتعلق بالعملية التعليمية ولاسيما فيما يتعلق باستخدام أساليب الثواب والعقاب في التعلم.

3- الابتعاد قدر الإمكان عن استعمال العقاب البدني في عملية التعليم لما له من آثار سلبية على التلميذ.

4- عدم الإفراط باستخدام أي عقوبة من العقوبات التي ذكرت في هذا البحث لأن الإفراط تكون له مردودات عكسية سلبية قد تضر بالتلميذ المسيء أكثر من أفادته.

5- من المفيد أن يكون الثواب في محله, وأن عدم تكرار المعلم عبارات الثناء والشكر والمديح للتلاميذ بمناسبة أو غير مناسبة لأن التكرار سوف يفقد الثواب مضمونه التربوي ويجعل التلميذ لا يعير له أي أهمية.

6- يفترض نيل التلميذ المسيء العقوبة ولا يؤخذ أي أحد من زملائه بجريرته, وأيضاً يفترض أن ينال الطالب المجد الثواب, أما التعميم بالعقاب والثواب من الأمور غير المرغوب فيها في العملية التعليمية.

7-بما أن عقوبة طرد التلميذ من الفصل أو المدرسة تعد من أقسى العقوبات لما لها من آثار على علمية التلميذ وفقدانه لفرصة التعليم وبالقدر الذي يحصل عليه زملاؤه لذا نوصي أن بتأني المعلمين قبل اتخاذ هذا النوع من العقوبات وبعد استنفاذ السبل كافة.

8-تشديد المراقبة على المعلمين الذين يستخدمون العقاب بشكل مفرط لغرض تغطية النقص في علميتهم أو شخصيتهم من قبل الموجهين ووضع حد لسلوكهم المنافي للتربية.

9-تقديم المكافآت المادية والمعنوية للمعلمين الذين يحصلون تلاميذهم على نسب عالية في النجاح والذين يستخدمون أساليب الثواب والتعزيز كافة المرغوبة مع تلاميذهم.

10- وأخيراً أوصي باستخدام أسلوب الثواب بكثرة وباستمرار, وأن المحاولة جاهدين للتقليل من استخدام العقاب لأنه أقوى و أبقى أثراً من العقاب في عملية التعليم.

المقترحات

يقترح إجراء البحوث الآتية:

1-إجراء دراسات مسحية تبحث عن دور أساليب الثواب والعقاب في عملية التعليم وفي المراحل الدراسية كافة ومن وجهة نظر المعلمين والموجهين.

2-إجراء دراسات مسحية تبحث عن أهمية أساليب الثواب والعقاب في العملية التعليمية والمراحل الدراسية كافة ومن وجهة نظر الطلبة.

3-إجراء دراسات تجريبية تبحث عن أثر استخدام أساليب الثواب والعقاب في التحصيل الدراسي في تنمية التفكير العلمي وفي تنمية التفكير الناقد المراحل الدراسية كافة والمواد التعليمية كافة.

4-إجراء دراسة تاريخية (نظرية) تبحث آراء الفلاسفة والمربين في الثواب والعقاب والنظريات والقوانين التي وضعت في هذا المجال.

المصادر

1-أحمد، محمد عبد القادر. **طرق التدريس العامة**. القاهرة, مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1998.

2–دافيد وف، لندال. **مدخل علم النفس**. ترجمة: سيد الطواب وآخرون, القاهرة, منشورات مكتبة التحرير , ط3.

3–راجح، أحمد عزت. **أصول علم النفس**. القاهرة, دار المعارف المصرية، ط3, 1999.

4–صادق، آمال، وفؤاد أبو حطب. **علم النفس التربوي**. القاهرة, مكتبة الانجلو، ط3, 2000.

5–عبد القادر، طه فرج، وآخرون. **معجم علم النفس والتحليل النفسي**. بيروت, مكتبة النهضة العربية.

6–الفرماوي، حمدي. **ركائز البناء النفسي**. القاهرة, ايتراك للنشر والتوزيع، 2000.

7–الفيتورى، فتحي، وعبد الحكيم اجويلى. **أساليب الثواب والعقاب في المرحلة الثانوية**. المعهد العالي لإعداد المعلمين، طرابلس, المعمول, 2001 (بحث تخرج غير منشور).

8–قنديل، شاكر، وآخرون. **معجم التحليل النفسي**. القاهرة, دار المعارف المصرية.

9–الكناني، ممدوح عبد المنعم، وأحمد مبارك الكندي. **سيكولوجية التعلم وأنماطها وتطبيقاتها النفسية والتربوية**. الكويت, مكتبة الفلاح, ط1، 1992.

10– محمود، إبراهيم وجيه. **التعلم أسسه ونظرياته وتطبيقاته**. القاهرة, دار المعرفة الجامعية.

حق الزوجين في الفرقة في ظل قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959

د.رشا خليل عبد

كلية الحقوق/ جامعة ديالى

المقدمة

الفرقة الزوجية تتم بانهاء عقد الزواج أو انحلاله معلنة انتهاء الرابطة الزوجية بين الزوجين. وقد منح قانون الأحوال الشخصية كلا من الزوجين في اماكن متفرقة منه الحق في انهاء الرابطة الزوجية، أو التقدم إلى القضاء لطلب التفريق بينهما، ووضع معاييرا لذلك كلما تحققت جاز ذلك الطلب وعلة ذلك تحقق وقائع أو حصول افعال من قبل احد الزوجين بحق الاخر تجعل من استمرار الحياة الزوجية امرا غير مقبول من طرفه تتسق مع ما ورد في القانون من احكام.

وقد تكون الفرقة إرادية يكون الدور في إنهائها لإرادة احد الزوجين المنفردة، كما في الطلاق الذي يحدث بناء على إرادة الزوج، والطلاق التفويضي الذي يكون بإرادة الزوجة.

وقد تكون الفرقة الإرادية معلقة على إرادة الزوجين معا كما في حالة الخلع الذي يسمى (التفريق الاختياري)، حيث يمكن إجراء ذلك خارج المحكمة وثوثيقه فيها لاحقا.

وفيما عدا ذلك يسعى الطرف المتضرر إلى القضاء لطلب الفرقة وقد لا تكتفي المحكمة بإثبات الادعاء بل تتجه بعد الإثبات إلى اتخاذ إجراءات معينة للاستناد لها في الحكم وذلك فيما اطلقت عليه (التفريق القضائي الاجرائي).

وفي حالات اخرى فان على الطرف المتضرر (المدعي) ان يثبت دعواه لغرض الحصول على الحكم، وذلك في حالتي الخيار والخيانة الزوجية.

وفضلا عن هذه الحالات فان هناك حالات يكون للزوجة فقط حق المطالبة بالفرقة من الزوج دون ان يكون للزوج ذلك، بالاستناد على قاعدة الضرر التي تدعيها الزوجة تجاه الزوج والذي يتعدد في مظاهره. فقد يصيب الضرر الزوجة دون إرادة الزوج كما في التفريق للعلل وينصرف إلى (التفريق للعنه، العقم، التفريق للمرض الضار بالزوجة) والتفريق لعوارض الزوجية ك(التفريق لفقدان الزوج، أو الفريق للحكم على الزوج ثلاث سنوات فاكثر). أو قد ينتج الضرر من فعل يمارسه الزوج كما في التفريق للإخلال بالنفقة كـ(امتناع الزوج عن الانفاق، امتناع الزوج عن تسديد النفقة المتراكمة) أو التفريق للهجر، أو لزواج الزوج من ثانية دون اذن المحكمة، وغيرها من الحالات الاخرى والتي سوف نتناولها في بحث لاحق ان شاء الله باعتبارها حق خاص للزوجة بالفرقة من الزوج.

وعليه ونظرا لأهمية الموضوع فقد تم تناوله في اربع مباحث تناولنا في المبحث الاول الفرقة الإرادية وتطرقنا فيه إلى طلاق التفويض والخلع اما المبحث الثاني فقد انصرف إلى التفريق القضائي الإجرائي وتناولنا فيه الأضرار والخلاف اما المبحث الثالث فقد انصب على دراسة الخيار وتناولنا فيه خيار البلوغ وخيار النقض اما المبحث الرابع فقد تناولنا فيه الخيانة الزوجية، واخيرا انتهينا بخاتمة للبحث تتضمن اهم ما توصلنا اليه من نتائج ومقترحات والتي نأمل ان تكون فقد استنفذت إغراضها.

المبحث الأول
الفرقة الإرادية

الفرقة الارادية تنصرف إلى حصول الفرقة بارادة الزوجة المنفردة، أو باتفاق ارادتها مع إرادة الزوج، ويعبر عن الاولى بطلاق التفويض، اما الثانية بما يعرف بالخلع (التفريق الاختياري) وسنتناول كل واحدة بالتفصيل.

المطلب الأول- طلاق التفويض:

الطلاق لغة: فك القيد، والطلق والطلق والطليق غير المقيد، ويقال حبس طلقا:اي بلا وثاق، وفرس طلق اليد: لا تحجيل فيها[1]. اما في الاصطلاح فهو «رفع القيد الثابت بالنكاح في الحال، أو المال بلفظ مخصوص»[2].

والمقصود برفع القيد في الحال: الطلاق البائن الذي تتحقق فيه الحرمة، والمال: الطلاق الرجعي حيث تجوز فيه الرجعة خلال فترة العدة وبعدها تتحقق الحرمة.

اما في القانون فينصرف الطلاق إلى «رفع قيد الزواج بايقاع من الزوج أو من الزوجة ان وكلت به أو فوضت...»[3].

وعلى هذا الاساس فان الطلاق في الأصل حق مخصوص للزوج يوقعه أنى شاء، وإن تعسف في ايقاعه.

ويتم التفويض باية صيغة تدل عليه، وذكر الحنفية ثلاثة الفاظ (اختاري نفسك) و(طلقي نفسك) و(طلقي نفسك ان شئت) ويمتد التفويض إلى الوقت الذي حدد له.

والسؤال الذي يطرح هل يعتبر التفويض تمليكا أو توكيلا ام تخييرا؟ ان القانون حسم ذلك بالنص حينما اورد التوكيل أو التفويض معا، ولكل شرائطه، وسياتي على ذلك

الكلام بعد قليل، انما في الصفة ففيه خلاف متشعب الا ان الارجح يمكن ان يكون التفويض تمليكا أو تخييرا، وقد لحق ذلك استثناءاً، جعله ممكنا للزوجة، وذلك حينما يفوضها الزوج به على النحو الوارد في النص الانف، ويسمى حينئذ بـ(طلاق التفويض) ويكون بموجبه للزوجة امكانية تطليق نفسها وايقاع الفرقة من جانب واحد.

ويعرف طلاق التفويض «هو ان يملك الزوج زوجته حق تطليق نفسها منه، أو يملك غيره تطليق زوجته تمكينا مطلقا على مشيئته، بان يقول له: طلق زوجتي ان شئت»[4]. وهذا على راي ابي حنيفه وصاحبيه.

وقد قال بالتفويض غالبية فقهاء المسلمين وخالفهم في ذلك بعض الجعفرية الذين قالوا بعدم جواز التطليق الا من قبل الزوج أو وكيله على ان لا تكون الزوجة. وقال عنه الظاهرية انه باطل وحتى الوكالة فيه باطلة[5].

ويبدو ان رفض التفويض هو الأصوب؛ لأنه في الوقت الذي يجري فيه التضييق على الزوج فقها في ايقاع الطلاق وتحديده فانه من الأولى عدم تفويض الزوجة به لامد افاقا جديدة له.

لان الطلاق في الشريعة الاسلامية ان كان وجوبيا أو مباحا أو مندوبا لعلة تشريعه فانه في حالات اخرى يتراوح بين الكره والحظر الا انه محظورا اصلا وان اباحته عند الحاجة اباحة مقيدة.

ونتيجة لسفه البعض في اللجوء إلى التلفظ بالطلاق فان الراي في الفقه بدا يتجه إلى النية فلا يقع الطلاق الا اذا كان قصد ونية الزوج متجتهتان إلى ذلك.

وان اشير في القانون إلى طلاق التفويض الا انه من الناحية العملية تندر حالاته وان حصلت فبحدود ضيقة[6].

وقد ورد في النص القانوني مسالة التوكيل إلى جانب التفويض فيتشابه التوكيل في التفويض في ان كلا هما ان منحهما الزوج فلا يؤثر ذلك في حقه الشخصي بايقاع الطلاق، غير انهما يختلفان في ان الوكيل تصدر تصرفاته على مشيئة موكله، اما المفوض اليه فيعمل بمشيئته وارادته، كما ان التفويض لا يتوقف على قبول المفوض اليه بعكس الوكالة التي قد يردها الوكيل، وايضا فان المفوض لا يملك الرجوع عن التفويض لانه تعليق للطلاق

على مشيئة المفوض والطلاق المعلق كالطلاق المنجز. بينما بامكان الموكل عزل الوكيل قبل تنفيذ الوكالة[7].

والتفويض من حيث زمن وقوعه نراه في حالات ثلاث:

الحالة الاولى: تفويض قبل العقد بان يعرض رجل على امراة الزواج ويشترط على نفسه تفويضها اي ان يكون امرها بيدها تطلق نفسها متى شاءت.

الحالة الثانية: تفويض اثناء العقد وفيه امران:

الامر الاول: اذا صدر الايجاب من المراة كان تقول زوجت نفسي منك على ان يكون امري بيدي اطلق نفسي متى شئت وقبل الرجل، فينعقد الزواج ويصح التفويض.

الامر الثاني: اذا صدر الايجاب من الرجل بقوله تزوجتك على ان امرك بيدك وقبلت الزوجة فينعقد الزواج، ويبطل التفويض لانه يكون قد ملكها امر طلاقها قبل ان يملكه هو، والذي يكون بتمام العقد.

الحالة الثالثة: تفويض بعد تمام العقد اي يكون لاحقا على انعقاده فيكون التفويض منتجا لآثاره.

وحكم التفويض قد يختلف من حالة إلى اخرى على اختلاف بين الفقهاء فعلى الراي الراجح لو فوضها صريحا فاوقعت ما فوضت به صح الطلاق اما اذا قال لها اختاري نفسك فقالت اخترت نفسي تقع طلقة واحدة بائنة، اما اذا فوضها بان تطلق نفسها واحدة فطلقت ثلاثا فلا يقع شيء، واذا فوضها ثلاثا فاوقعت واحدة وقعت واحدة، لانها تملك الكل فتصرفت بالجزء. ولكن لو علق الثلاث على المشيئة وطلقت واحدة فانها لا تقع. وكذلك لو فوضها ان تطلق نفسها بائنا فطلقت نفسها رجعيا، أو فوضها ان تطلق رجعيا فطلقت بائنا فذلك لا يقع لمخالفة التفويض.

ولكن ماذا يكون طلاق المفوضة، هل يكون رجعيا ام بائنا؟ ذهبت محكمة التمييز في قرار لها «اصدرت المحكمة الشرعية في بغداد حكما غيابيا في 1962/3/25 بوقوع طلاق المدعية لنفسها طلقة واحدة رجعية من زوجها الغائب، حيث انه قد فوضها في حجة الزواج بتطليق نفسها عندما تشاء»[8].

وعلى ذلك فان محكمة التمييز اعتبرت الطلاق رجعيا وذلك خلل يجب تداركه كما يرى ذلك البعض «لان الزوجة التي تفوض بطلاق نفسها، ثم تفعل ذلك هاربة من ضرر وقع عليها من الزوج. ليس باستطاعتها ان تذهب بعيدا عن هذا الضرر»[9].

فكان على المشرع واسوة بما ذهب اليه في التفريق الوارد في المواد 40، 41، 42، 43 من القانون حينما اعتبره بائنا بينونة صغرى ومن باب اولى ان ينص على طلاق التفويض بكونه بائنا.

المطلب الثاني- الخلع:

الخلع لغة: من خلع الشيء: نزعه... وخلع القائد: أزاله عن رتبته، وخلع العذار: القاه على نفسه كناية عن ترك الحياء[10].

وفي الاصطلاح: اتفاق الزوجين أو من ينوب عنهما على انهاء رابطة الزوجية مقابل عوض يدفع من جانب الزوجة إلى الزوج[11].

كما تم تعريفه ايضا: ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع أو ما في معناه مقابل عوض تلتزم به الزوجة[12].

وعرفه القانون: إزالة قيد الزواج بلفظ الخلع أو ما في معناه، وينعقد بايجاب وقبول امام القاضي[13].

ويفهم من النص القانوني وجوب حضور الزوج والزوجة امام القاضي لانعقاد الايجاب والقبول، الا انه اشار في النص إلى مراعاة المادة التاسعة والثلاثون من القانون، والتي تجوز فقرتها الاولى ايقاع الطلاق خارج المحكمة ثم العودة لاحقا إلى تسجيله فيها. وكان على المشرع تخصيص الفقرتين الواجب مراعاتهما لان الفقرة الثالثة لا يمكن النظر اليها لانها تخص تعسف الزوج بايقاع الطلاق.

وعلى هذا فانه يجوز رفع دعوى الخلع والاستمرار فيها امام المحكمة وكالة قياسا على جواز توثيق الطلاق من قبل الوكلاء الا ان غالبية المحاكم تصر على حضور الزوجين شخصيا لانعقاد الايجاب والقبول في الخلع، وذلك خطا شائع يجدر تلافيه.

والأصل الشرعي للخلع قوله تعالى ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٢٩) ﴾[14].

ويتوجب لوقوع الخلع شكلية محددة تتمثل بوجوب وقوعه بلفظ مخصوص وهو الخلع أو ما يدل على معناه كالافتداء والإبراء.

اما اذا تعدى إلى لفظ من غير ذلك فلا يسمى التفريق خلعا حتى وان كان على بذل من الزوجة، انما يكون طلاقا على مال.

كما يجب لوقوع الفرقة خلعا ان تكون على مال تبذله الزوجة وتلتزم به، وان تخلف فلا تكون خلعا.

يضاف إلى ذلك إلى انه لما كان الخلع معاوضة بين الطرفين فيجب ان يتوفر الرضا في كليهما لان لكل منهما شان، فبالخلع تسقط حقوق الزوج، وبه تلزم الزوجة بدفع المقابل.

وقد جاء بقرار لمحكمة التمييز «اذا بذلت الزوجة مهرها لقاء تطليقها فللزوج مطالبتها بدعوى حقوقية برد المهر المعجل الذي قبضته»[15].

ولكن ما الحال لو تخالع الزوجين على مال ولم يذكرا في الصيغة المثبتة اي شيء عن حقوق الزوجة الأخرى؟ اذا حصل ذلك فيكون المفهوم ضمنا انها أسقطت حقوقها الزوجية[16].

والخلع عند الحنفية مباح، ولكن الشافعية جعلوه مكروها اذا كان بلا سبب، ومستحبا اذا وجد ما يبرره، وباطلا ان كان بدفع من الزوج، اما الظاهرية والجعفرية فعندهما الشرط لصحته هو كراهية الزوجة للزوج ومخافتها ان لا تؤتيه حقه.

وعلى ذلك يقتضي الامر لشرعية الخلع ان يكون دافعه الزوجة فلو دفعت إلى ذلك دفعا من الزوج مكرهة وكان الزوج هو المستغني فلا يحل له ذلك شرعا لنص الشارع الحكيم على ذلك في موضعين، الاول «واذا اردتم استبدال زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم إلى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا»[17]. وقوله تعالى ﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾[18].

الا ان القضاء لم يتصد لذلك، وبذلك فان القضاء يلزم الزوجة بما التزمت به في المخالعة، ولو كانت قد دفعت إلى ذلك كرها.

المبحث الثاني
التفريق القضائي والإجرائي

ورد في قانون الاحوال الشخصية قبل التعديل الثاني ذكر التفريق للضرر والشقاق معا، وجعلهما في مادة واحدة. اما في التعديل الثاني فخصص الفقرة الاولى من المادة اربعون للتفريق بسبب (الأضرار) بينما ترك المادية الحادية والأربعون للتفريق للخلاف واهمل تعبير الشقاق رغم ان الشقاق امضى من معنى الخلاف.

وحسنا فعل المشرع بذلك الافراد لانه لا ترابط بين السببين يجعلهما في نص واحد كما ان إجراءات المحكمة تختلف في الشقاق عنها في الضرر مما ينتج الارباك في التطبيق ويخل بوحدة الموضوع.

الا انهما من الناحية العملية يشتركان معا في ان لكل منهما إجراءات خاصة تختلف عن الإجراءات المتبعة في طرق التفريق الاخرى.

ففي حالة الخلاف يقتضي بعد إجراءات الإثبات الاحالة إلى التحكيم والبحث الاجتماعي، وفي حالة الضرر يقتضي العرض على البحث الاجتماعي وفي حالة اقامة الدعوى مرة ثانية لصدور الحكم في الاولى بالرد فان القاضي يقتفي اثر ما يتخذه من إجراءات في دعوى الخلاف.

وفي الفقه الإسلامي فان فقهاء الحنفية والشافعية والجعفرية وغيرهم قد ذهبوا إلى عدم جواز التفريق في حالتي الاضرار والخلاف في حالة طلبه من اي الزوجين.

في حين ان فقهاء المالكية جوزوا للزوجة دون الزوج طلب التفريق لان الزوج حسبما يرون يملك حق الطلاق.

ولم يكتف القانون بالاخذ براي المالكية انما ساوى بين الزوجين في ان يكون لكل منهما الحق في ذلك. وكان ذلك عين الصواب لان القول بوجود حق الطلاق للزوج يستعمله متى شاء ان اضرته الزوجة أو خالفته، يغني عن منحه استعمال دعوى التفريق. مسالة فيها

نظر، وذلك تماشيا مع تحديد استعمال الطلاق، وعسى عند طلب الزوج للتفريق ان تقوده إجراءات الحكمة إلى العدول عن رايه واصلاح ذات البين.

ومن الجانب الاخر ومع تقدم العصر والتضييق على الزوج في استعمال الطلاق، ترتبت حقوق مالية باهضة على الزوج المطلق، فاذا ما كانت الزوجة غير صالحة ومتعمدة الاضرار أو الخلاف للتخلص من الزوج فلا ينبغي مكافاتها بالطلاق ما دام الطريق القانوني والشرعي مفتوحا اتحديد الطرف المسيء.

وسأبين كل من الحالتين في مطلب مستقل.

المطلب الأول- الإضرار:

نصت المادة اربعون من قانون الاحوال الشخصية على ما يلي:

«لكلا الزوجين، طلب التفريق عند توافر احد الأسباب الآتية:

1- اذا اضر احد الزوجين بالزوج الآخر أو بأولادهما ضررا يتعذر معه استمرار الحياة الزوجية. ويعتبر من قبيل الاضرار الادمان على تناول المسكرات والمخدرات، على ان يثبت حالة الادمان بتقرير من لجنة طبية رسمية مختصة، ويعتبر من قبيل الاضرار كذلك ممارسة القمار في بيت الزوجية».

وقد درج القضاء بما فيه قضاء محكمة التمييز على حصر تسمية التفريق الوارد بالنص (التفريق للضرر) وفي ذلك مصادرة لعلة التفريق في حالات التفريق الاخرى الواردة بالقانون، التي لا يتعدى سبب كل منها (الضرر).

وبذلك فان القضاء قد تجاوز النص المنشئ (اذا اضر...) إلى النص المنتج (ضررا يتعذر...) حيث ان الإضرار أضيق نطاقا من الضرر. فالإضرار يكون إراديا وبفعل الزوج، اما الضرر يكون لا إراديا كما في حالة العنه والعقم والمرض والسجن والفقدان، وقد يكون اراديا.

ويبدو ان القضاء قد سار على نهج النص القديم الذي كان قد جعل له المشرع عنوان (التفريق للضرر والشقاق).

والسؤال الذي يطرح بعد ان ضرب المشرع مثالين للضرر، ما الذي يمكن ان يقاس عليهما؟ وبماذا، ذهب المالكية الذين منهم استقى المشرع النص إلى انه «ليس في كمية الضرر من شيء معروف»[19] بما يفيد مطلق الفرد دون تحديد كميته، فالضرر قد يكون

نسبيا بين الاشخاص وفي الزمان والمكان. والقانون حدد له معيارا جزافا عند وصفه (ضررا يتعذر معه استمرار الحياة الزوجية).

وعلى ذلك سارت اغلب القوانين العربية، وحدده البعض انه هو الضرر الجسيم الذي يتعذر معه استمرار المعاشرة الزوجية كالاعتداء على النفس أو المال أو الاعتداء على من له صلة قربى باحد الزوجين[20].

والثابت ان المشرع قد ترك للقضاء مسالة تحديد الضرر الداعي للتفريق، حيث تتوسع المحكمة في تحقيقاتها لغرض التيقن الكامل من كون الضرر مما يتعذر استمرار الحياة الزوجية معه. وعبر القضايا تتشكل ركيزة من احكام القضاء التي يستقر عليها قضاء محكمة التمييز فتسترشد بها المحاكم.

والاضرار المقصود اكبر من ان يحصر فالاضرار الجسيم سواء كان جسديا في حالة الضرب المبرح الذي تصاحبه القسوة مما يخدش المودة والرحمة، ويصيب الكرامة الانسانية.

ومن الاضرار ما يترك اثارا نفسية في الجانب الاخر أو ما يقلق استقراره وامنه العائلي.

ويختلف تاثير الاضرار باختلاف العوائل والطبائع، فما يكون اضرارا بطرف قد يكون عاديا للاخر، مما يشكل ذلك مسالة وقائع يعود تقديرها للمحكمة.

وبعد التامل في حالة الضرب تثار جملة من التساؤلات، فالمقصود بالضرب رغم ان كلا الزوجين جعلهما النص القانوني على قدم المساواة هي الزوجة، فلا يمكن تصور تقدم الزوج للقضاء بطلب التفريق لهذا السبب، الذي وان حدث نشازا في مجتمعنا فان الزوج يستر على حاله بعدم اللجوء إلى القضاء.

ويستمر التساؤل عن حالة تاديب الزوجة الواردة في النص الشرعي[21] وتلك الواردة في المادة (41) من قانون العقوبات العراقي[22].

وللاجابة على ذلك يجب ان لا يساء تفسير الحكم الشرعي والذي سار على خطاه القانون العقابي، لان ذلك لا يطال الزوجات جزافا لان النص جاء بحق الزوجة التي تكون على حافة النشوز، ولا يجب ضربها قبل تنبيهها وتوجيهها ونصحها، وقبل فرض عقوبة

هجرها في الفراش فان لم ترتدع تكون قد تمادت كثيرا وتكون بحاجة إلى ردع اكبر لتثوب على ان يكون ذلك من باب الحرص والمحبة لا القسوة والانتقام.

وقد تعددت الاسباب في قرارات محكمة التمييز في تقدير مدى الاضرار الذي يلحق بالزوجة، وذلك فيما اذا تجن الزوج على زوجته وطعنها بعذريتها وشرفها فان فعله يعد إضرارا موجبا للتفريق.

كما جاء في القرار التمييزي «اتهام الزوج زوجته ليلة الزفاف بانها غير باكر خلافا للحقيقة يسيغ للزوجة طلب التفريق للسبب المذكور»[23].

وفي حالة ما اذا اتهم الزوج زوجته بانها على علاقة غير شريفة وانها تخادن عشيقا فلها طلب التفريق.

كما ان غياب احترام الزوجة لزوجها نتيجة لسلوكه معها موجبا للتفريق.

وفي قرارات كثيرة اعتبرت الشتم والسب والتهديد وتوجيه الكلمات النابية، وترك معاشرة الزوجة وانصراف الزوج إلى زوجته الثانية، واتهام الزوجة بالخيانة الزوجية وان تنازل عن شكواه، وإذا ادين الزوج لطعنه بشرف زوجته من موجبات اجابة طلب الزوجة للتفريق.

أما اذا اقامت الزوجة الدعوى وفق المادة اربعون ولم تستطع الإثبات وردت الدعوى لهذا السبب واكتسب قرار الحكم فيها الدرجة القطعية ثم اقامت الدعوى مجددا لذات السبب[24] وبذلك تعفى من إجراءات الإثبات.

طبقا لما تقدم فانه يمكن القول انه اذا سعى الزوج للاضرار بزوجته وتطور ذلك ووصل إلى قاعات المحاكم، وبعد ان يكون القاضي قد استنفذ كل الطرق في اصلاح ذات البين بين الزوجين، وصممت الزوجة على طلبها واصرت وامتنع الزوج عن التطليق بما يولد للقاضي القناعة الكافية بعقم الحالة، عليه ان يحكم بالتفريق.

المطلب الثاني- الخلاف:

نص القانون على حق اي من الزوجين في حالة قيام الخلاف بينهما ان يطلب التفريق، اذ جاء في المادة الحادية والأربعون «1- لكل من الزوجين طلب التفريق عند قيام خلاف بينهما سواء كان ذلك قبل الدخول ام بعده».

وكان النص قبل تعديله يفيد «اذا ادعى احد الزوجين قيام شقاق بينهما جاز له ان يطلب من القاضي التفريق».

فالخلاف ضد الموافقة، ولم يشر النص إلى ماهية الخلاف أو حجمه أو حدوده. والخلاف قد يحدث بين شخصين في الراي أو وجهات النظر أو المواقف لكنه في كثير من الاحوال يحمل على قول القائل (لا يفسد للود قضية).

ولذلك كان النص السابق اشد دلالة حينما جعله (شقاقا) والشقاق: المخالفة والمعاداة.

ومن مطالعة النص يظهر انه ساوى بين الخلاف الحاصل بين الزوجين سواء كان قبل الدخول أو بعده.

بعد ان يرفع الامر إلى المحكمة ثم تتيقن المحكمة من وجود الخلاف فتسعى إلى تعيين حكمين وان لم تحصل لها القناعة على وجود الخلاف فترد الدعوى، على تفصيل النص التالي:

«2– على المحكمة اجراء التحقيق في اسباب الخلاف، فاذا ثبت لها وجوده تعين حكما من اهل الزوجة، وحكما من اهل الزوج– ان وجدا– للنظر في اصلاح ذات البين، فان تعذر وجودهما كلفت المحكمة الزوجين بانتخاب حكمين فان لم يتفقا انتخبتهما المحكمة.

3– على المحكمة ان تجتهد في الاصلاح، فان تعذر عليها ذلك رفعا الامر إلى المحكمة موضحين الطرف الذي ثبت تقصيره فان اختلفا ضمت المحكمة لهما حكما ثالثا.

4– أ– اذا ثبت للمحكمة استمرار الخلاف بين الزوجين وعجزت عن الاصلاح بينهما وامتنع الزوج عن التطليق، فرقت المحكمة بينهما».

ان ما ذهب اليه النص جاء بهدي من القران الكريم «وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيرا»[25].

وقد اختلف الفقهاء المسلمون في سلطة الحكمين فكانا فريقان، فريق اعتبرهما وكيلان ليس لهم من الزام الزوجين بشيء والفريق الاخر يشير إلى ان الله تعالى اسماهما حكمين ولهما ان يفعلا ما يريان.

ولكن كلا الطرفين متطرف في الراي، وان فصل القانون كان اكثر واقعية فلم يجعل منهما وكيلين ولا صاحبي قرار على الزوجين فأعطاهما دور الاصلاح، فان اخفقا فيه رفعا الامر إلى المحكمة مضحين الطرف الذي ثبت تقصيره ويبقى القرار الاخير للقاضي. والذي متى ما استجمع تحقيقاته فرق بينهما.

ثم بعد ذلك يستمر النص القانوني في تحديد الالتزامات المالية 41- ب «اذا تم التفريق بعد الدخول، يسقط المهر المؤجل، اذا كان التقصير من جانب الزوجة، سواء كانت مدعية ام مدعى عليها، فاذا كانت قبضت جميع المهر تلزم برد ما لا يزيد عن نصفه اما اذا ثبت التقصير واقع من الطرفين فيقسم المهر المؤجل بنسبة التقصير المنسوب لكل منهما اذا كان التفريق قبل الدخول وثبت التقصير من جانب الزوجة تلزم برد ما قبضته من مهر معجل».

وحسبما يظهر من النص انه لم يعالج في الفقرة ج فيما اذا كان التفريق قبل الدخول وثبت التقصير من جانب الزوج. وان ذلك لم يكن اغفالا من المشرع لان المادة الحادية والعشرون كانت قد نصت «... تستحق الزوجة نصف المهر المسمى بالطلاق قبل الدخول» وانه لم يشأ ذكر ذلك تجنبا للترديد.

والذي يلاحظ على مجمل النص وهو من النصوص الموضوعية انه لم يحل الامر إلى التحكيم الا بعد إثبات الدعوى لانه في حالة عدم الإثبات فان المحكمة ترد الدعوى. ولا بد من هذا الإثبات بانه قد تقرر للمدعي فيها سواء كان الزوج أو الزوجة.

ووفق قواعد المرافعات انه متى ما اثبت المدعي دعواه حكمت له المحكمة وفق ادعائه أو وفق ما ثبت من دعواه. وان القول ان الإثبات قد تم لحصول الخلاف مطلقا فيه تجاوزا على قواعد الإثبات. وقد يكون ذلك صحيحا فيما لو تقدم الطرف الاخر بدعوى متقابلة لدفع ادعاء الخصم. وعلى ذلك فان المشرع اراد ان يسير على خطى النص الشرعي فاضاع النص الوضعي.

واذا كان مما ليس منه بد فكان على النص ان يشير إلى (بعث الحكمين) الوارد في النص الشرعي قبل الدخول بإجراءات الإثبات، وقبل ان يثبت المدعي دعواه حماية لقواعد الإثبات، لان الحكمين قد يقصرا الطرف الذي اثبت دعواه.

ومما يؤخذ على النص ايضا العبارة التي وردت في الفقرة (4–أ) «وامتنع الزوج عن التطليق». فاذا ما كان الزوج هو الذي لجا إلى القضاء لغرض التفريق للغرض المذكور فلماذا تطلب منه المحكمة التطليق؟

على ما يظهر ان المشرع عند التشريع كانت تنازعه الاراء الغالبة في الفقه بوجود حق الطلاق للزوج وانه لا يمكنه طلب التفريق للسبب الوارد في نص المادة المبحوثة.

ويقتضي ان يحاط مفهوم الخلاف من القضاء احاطة واسعة وان تتوسع المحكمة في تحقيقاتها لدقة الحياة الزوجية واهمية اسرارها وان يتسع صدرها للطرفين وان تدقق الوقائع واحدة بعد اخرى وان تسعى للربط بينها وتكوين فكرة نهائية صائبة.

المبحث الثالث
الخيار

ان سعي المشرع لاتمام عقد الزواج في المحكمة المختصة، وفرضه على من يخالف ذلك عقوبات جزائية له ما يبرره وهو من الحكمة بمكان، لان ذلك يتصل بولاية القضاء، ولما له من رقابة تتصل بحفظ الحقوق.

ولذلك كثيرا ما يحدث من مخالفات في عقود الزواج التي تجري خارج المحكمة تجعل من الايجاب أو القبول في عقد الزواج لا يعبر عن إرادة من صدر عنه، فقد يكون احد طرفي العقد أو كلاهما لم يبلغا سن الرشد مما يجرح الرضا، أو قد يمارس في اجراء العقد على طرف أو طرفي الرابطة العقدية اكراها يضغط على الارادة فيتم العقد بناء على ذلك.

ولم يغفل المشرع ذلك فاعطى الخيار في كلتا الحالتين للطرف المتضرر نتيجة ذلك باللجوء إلى القضاء لطلب الفرقة من هذا الارتباط المشوب.

وساتناول ذلك في مطلبين:

المطلب الأول- خيار البلوغ:

نصت المادة (46) من القانون المدني العراقي على ان «كل شخص بلغ سن الرشد متمتعا بقواه العقلية غير محجور عليه يكون كامل الاهلية لمباشرة حقوقه المدنية». وحددت المادة 106 من نفس القانون (سن الرشد هي ثمانية عشر سنة).

وعرفت المادة (3/اولا/أ) من قانون رعاية القاصرين النافذ «الصغير: الذي لم يبلغ سن الرشد وهو تمام الثامنة عشر من العمر، ويعتبر من اكمل الخامسة عشرة وتزوج باذن من القاضي كامل الاخلية». فسن البلوغ في القانون العراقي هو ثمانية عشر سنة كاملة ومن كان دون ذلك فهو صغير، واعتبره القانون قاصرا.

والى ذلك ذهبت الفقرة الاولى من المادة السابعة من القانون «يشترط في تمام اهلية الزواج العقل واكمال الثامنة عشرة».

وقد خففت الفقرة الثانية من المادة الثامنة من ذلك بالنص «للقاضي ان ياذن بزواج من بلغ الخامسة عشرة من العمر اذا وجد ضرورة قصوى تدعو إلى ذلك، ويشترط لاعطاء الاذن تحقيق البلوغ الشرعي والقابلية البدنية».

والثابت من خلال كل ذلك ان سن الزواج للعاقل هو سن البلوغ وهو تمام الثامنة عشرة، وبامكان اي رجل أو امراة بلغا هذه السن التقدم إلى المحكمة المختصة لعقد زواجهما. غير ان القانون منح استثناء للقاضي بان ياذن بتزويج من بلغ الخامسة عشرة، ولكن جعل على ذلك تحديدان: موافقة الولي وتحقيق البلوغ الشرعي والقابلية البدنية فان امتنع الولي أو كان اعتراضه غير جدير بالاعتبار اذن القاضي بالزواج دون موافقة الولي ان وجد ضرورة قصوى تدعو إلى ذلك.

فإذا ما اذن القاضي وتم العقد فلا غبار على ذلك، انما قد يتم العقد خارج المحكمة ويتم الدخول قبل البلوغ القانوني دون موافقة القاضي.

ان عقد هذا الزواج من الناحيتين الشرعية والقانونية يكون منتجا لآثاره اذا ما استكمل شروطه الشرعية، لان تسجيل العقد في المحكمة المختصة هو لأمور تنظيمية، وأقصى ما يملك التشريع في ذلك هو معاقبة كل رجل عقد زواجه خارج المحكمة بالحبس والغرامة، أو الحبس دون مسائلة للزوجة انما العقد يبقى صحيحا.

ولكن رغم ان اتمام العقد خارج المحكمة يعتبر جريمة يعاقب عليها القانون كما جاء بنص الفقرة الخامسة من المادة العاشرة من القانون «يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ستة اشهر ولا تزيد على سنة أو بغرامة لا تقل عن ثلاثمائة دينار ولا تزيد على الف دينار كل رجل عقد زواجه خارج المحكمة، وتكون العقوبة مدة لا تقل عن ثلاث سنوات ولا تزيد على خمس سنوات اذا عقد خارج المحكمة زواجا اخر مع قيام الزوجية».

الا ان القانون وبرغم ذلك احاط من لم يبلغ السن القانونية وتزوج بحماية خاصة وتلك على ما ارى منتهى الرحمة. حيث افترض القانون في شخص غير البالغ حاجة للحماية القانونية بعد ان اسبغها عليه في ولاية القاضي عليه بمنح اذن الزواج، وهذه الحماية تستمر إلى سن البلوغ فلو وجد احد الزوجين انه تسرع أو كان قد غرر به، أو لم يكن وقت العقد مقدرا اهمية ما اقدم عليه فله التقدم إلى القضاء لانهاء تلك الرابطة التي ام يكن قد قدر ابعادها حين اقدم عليها.

ويطلق على ذلك (خيار البلوغ) الذي نصت عليه الفقرة الثالثة من المادة الاربعون من القانون والتي مكنت اي من الزوجين طلب التفريق «اذا كان عقد الزواج قد تم قبل اكمال احد الزوجين الثامنة عشرة دون موافقة القاضي».

الا ان تلك الامكنة لا تستمر طويلا فلو تم البلوغ واستمرت المعاشرة الزوجية وقتا يحمل على قناعة وقبول الطرف المعني سقط حقه في الخيار.

وعلى ذلك جاء بقرار محكمة التمييز «لا يحق للمدعية طلب التفريق من زوجها المدعى عليه وفقا للفقرة الثالثة من المادة (40) من قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 اذا كانت قد تزوجت خارج المحكمة عندما كانت تبلغ من العمر ستة عشرة عاما بموافقة ولي أمرها (والدها) ودخل بها المدعى عليه وعاشرته مدة من الزمن»[26].

وعلى القرار مؤاخذة خالف بها النص حينما تعرض إلى موافقة ولي امر المدعية، والتي هي ليست بذات بال وفق النص، فالنص جاء مطلقا فكان القضاء ان يرسيه على إطلاقه، فموافقة الولي تؤخذ عند العقد امام المحكمة قبل البلوغ لا بل انه يتم تجاهلها في حالة الضرورة متى ما رأى القاضي ذلك.

ان ما ذهب اليه القرار كان من الناحية الشرعية التي لم يراعها القانون الوضعي، فمن الناحية الشرعية فان خيار البلوغ هو الذي يثبت للصغير أو الصغيرة اذا بلغا وكان قد زوجها غير الاب والجد[27].

وكذلك فان الخيار يسقط لو بلغت الزوجة وقبضت مهرها ثم طالبت بنفقتها الماضية لان في ذلك اجازة للعقد حينما طالبت باثاره كما جاء بالقرار التمييزي «ليس للزوجة التي قبضت صداقها المعجل وطالبت بنفقتها الماضية ان تطلب التفريق بحجة وقوع عقد الزواج قبل اكمالها الثامنة عشرة من عمرها ودون اذن القاضي»[28].

المطلب الثاني- خيار النقض:

جوزت المادة اربعون لكل من الزوجين طلب التفريق «4- اذا كان الزواج قد جرى خارج المحكمة عن طريق الاكراه وتم الدخول»[29].

وجاء في المادة التاسعة من القانون «1- لا يحق لأي من الأقارب أو الأغيار اكراه اي شخص ذكرا كان أو انثى على الزواج دون رضاه، ويعتبر عقد الزواج بالإكراه باطلا اذا لم يتم الدخول...

2- يعاقب كل من خالف احكام الفقرة (1) من هذه المادة بالحبس مدة لا تزيد على ثلاث سنوات، وبالغرامة أو باحدى هاتين العقوبتين اذا كان قريبا من الدرجة الاولى، اما اذا كان المخالف من غير هؤلاء فتكون العقوبة السجن مدة لا تزيد على عشر سنوات أو الحبس مدة لا تقل عن ثلاث سنوات».

ويلاحظ على النص انه يشترط لغرض نقض الزواج من قبل احد الزوجين توفر ما يلي:

1- جريان العقد خارج المحكمة.

2- ان يكون الزواج قد تم بالاكراه.

3- حصول الدخول.

وبذلك لا يمكن الادعاء بحصول الاكراه متى ما تم العقد داخل المحكمة لان المكره بإمكانه ان يلوذ للقضاء، وعلى مدعي الاكراه إثبات وقوع الاكراه عليه وتلك مسالة وقائع يعود تقديرها للمحكمة.

والشرط الثالث هو حصول الدخول، فلو لم يتم الدخول كان العقد كان العقد باطلا وكما ورد في الفقرة الأولى من المادة التاسعة المذكورة أعلاه، والعقد الباطل لا ينعقد ولا يفيد الحكم أصلا.

والإكراه هو عيب من عيوب الإرادة، واذا ما شاب الارادة عيب من العيوب فان ذلك يفسد الرضا، والذي هو ركن من اركان العقد.

واذا ما شاب الارادة الاكراه، فان العقد ينعقد موقوفا وجاز للعاقد المكره خيار اجازة العقد أو نقضه بعد زوال الاكراه، ويمكن ان تكون اجازة العقد صراحة أو ضمنا، اذ يمكن للزوج ان يصرح بقبوله العقد صراحة، أو ان ينصرف إلى معاشرة الزوج الاخر مما يحمل ذلك على الرضا.

ووفق القواعد العامة في القانون يقتضي استعمال خيار الاجازة أو النقض خلال ثلاثة اشهر من ارتفاع الاكراه، فاذا لم يصدر خلال هذه المدة مما يدل على الرغبة في نقض العقد، اعتبر نافذا.

ان حصول الزواج بالاكراه مفسد لنظام الزواج فلذلك سعى المشرع لتطهير المجتمع من الزيجات التي تؤثر في بنيته، وكذلك لحماية حرية الاشخاص في اختيار ازواجهم.

المبحث الرابع
الخيانة الزوجية

جوزت الفقرة الثانية من المادة أربعون من القانون لكلا الزوجين طلب التفريق للخيانة الزوجية وذلك «اذا ارتكب الزوج الاخر الخيانة الزوجية ويكون من قبيل الخيانة الزوجية ممارسة الزوج فعل اللواط باي وجه من الوجوه».

وقد اعتبر قانون العقوبات العراقي الجديد في مادته (409) قتل الزوج لزوجته المتلبسة بالزنا، ووفق شروط معينة جنحة، وهبط بالعقوبة فيها إلى الحبس لمدة لا تزيد على ثلاث سنوات، وان توافرت في القتل ظروف التشديد.

كما نص ايضا في المادة (377) منه على معاقبة الزوجة الزانية بالحبس، الا انها لم تنص على معاقبة الزوج الزاني الا اذا زنى في منزل الزوجية، وقيد المشرع تحريك الشكوى على إرادة الزوج الاخر.

وكان قانون العقوبات البغدادي اكثر تسهيلا للرجل في ذلك حينما نص في المادة (241) منه «كل زوج زنى غير مرة في منزل الزوجية وثبت عليه هذا الامر بدعوى زوجته يعاقب...»، فالمرة الأولى التي يزنى فيها الزوج في منزل الزوجية تعتبر عفوا من قبل القانون!!!.

ويلاحظ على النصين في قانون العقوبات النافذ ان فعل الزوجة المشار اليه في المادة (409)، يتساوى سواء لممارستها الفعل الجنسي أو وجودها مع شريكها في فراش واحد مما يحمل على الخيانة الزوجية. اما النص الاخر (377) فيقتضي تحقق الزنا.

وللخيانة الزوجية معنيان: المعنى العام، وينصرف إلى كل اخلال بالائتمان الزوجي، والمعنى الخاص والذي طغى اصطلاحا عليها فأصبحت لا تعرف الا به، وهو اشباع الغرائز المحرمة خارج دائرة الرابطة الزوجية، وذلك ما عناه المشرع بالتحديد.

وبالإمكان التساؤل لماذا لم يقتف قانون الأحوال الشخصية خطى قانون العقوبات، ويميل إلى استعمال مصطلح الزنا بدلا من الخيانة الزوجية؟

ان قانون العقوبات قد نقل مصطلح (الزنا) من الفقه الإسلامي للدلالة على جريمة الخيانة الزوجية المعروفة في الفقه الغربي والمأخوذة عنه، والتي ضمها اليه قانون الاحوال الشخصية لاحقا، ودرج الحال على استعمال كل مصطلح من المصطلحين كمرادف للاخر، الا ان تشديد القانون العقابي على مصطلح (الزنا) كان مقصورا على زنا الزوجية، وزنا الزوجية عنده ممارسة الفعل الجنسي من قبل احد الزوجين مع شخص اخر من غير جنسه، الامر الذي يتعارض تماما مع احكام الشريعة الاسلامية التي تنظر إلى الزنا بمنظار اوسع، وذلك ما يثير تساؤلا اخر عن تحديد ما يقصد بالزنا.

ذهبت محكمة التمييز بهيئتها الجزائية في احدى الوقائع إلى ان «اقوال المشتكي في الوطء غير المشروع لزوجته المتهمة وشريكها جاءت على الحدس والتخمين والشك، كما ان الخلوة غير المقترنة بوطء التي تأتيها امرأة متزوجة لا تشكل جريمة الزنا بالمعنى المقصود في حكم المادة (377)، ولما كانت شهادة الشهود لم تتضمن رؤيتهما للمتهمين

وهما يمارسان الخيانة الزوجية أو مشاهدتهما في وضع مريب يثير الشك بحصول الوطء الفعلي، فان الادلة المطروحة في الدعوى على النحو الذي وردت غير كافية للإدانة»[30].

ان القرار اشترط لتحقق الخيانة الزوجية حصول الوطء الفعلي اي اتمام الفعل الجنسي، في حين ان قانون الاحوال الشخصية كان قد اعتبر (الخلوة الصحيحة) دخولا، وهي انفراد الزوج بزوجته في مكان بالإمكان ان تحصل فيه المقارنة.

يستنتج من ذلك ان قانون العقوبات لم يعتبر ايا من الافعال التي تسبق الممارسة المحضة هي (ممارسة للخيانة الزوجية).

وفي كل الاحوال وقدر تعلق الامر بالخيانة الزوجية، فان بقاء الزوجة لمدة ثلاثة ايام مع رجل اجنبي، يشكل حتما خيانة لزوجها، وتلك هي الوقائع التي انطوى عليها قرار محكمة التمييز [31].

ولم يكن قانون الاحوال الشخصية قبل نفاذ قانون التعديل الثاني في 1978/2/20 يجيز التفريق للخيانة الزوجية بنص خاص، الا انه من الناحية العملية كانت الخيانة الزوجية تعتبر إضرارا بالزوج الاخر، مما ينضوي تحت جناح المادة اربعون، ويجوز لذلك طلب التفريق.

الخاتمة

على وفق ما تجلى لنا في البحث فقد توصلت إلى جملة اراء ومقترحات ولعل من اهمها:

1- مراعاة الحقوق الزوج الشرعية، وتضييقا على استعماله حق الطلاق منح الزوج طلب التفريق في الحالات التي يتولد منها الضرر المماثل في الرابطة الزوجية.

2- التضييق على حق الزوج بالطلاق في حالة التعسف، وإثقاله بمزيد من الأعباء الإضافية للحد من تصرف الزوج بالطلاق، وتدقيق النظر في حالات استعمال حق الطلاق من قبل الزوج ان كان محقا بتخفيف الأعباء عنه.

3- مراجعة احكام الخلع على قضاء النبي محمد ﷺ بإجبار الزوج على قبول الخلع فيما لو سعت الزوجة إلى ذلك هاربة من الاستمرار في حياة زوجية لا تطيقها.

4- على القاضي عدم التدقيق فقط في طلب الفرقة من الناحية القانونية الجامدة دون الوجهة الاخرى التي تمثلها العلاقة بين الزوجين بكافة مظاهرها وصورها وأسرارها، ومنها النفور والكراهة والتباغض والعداء وعدم التوافق في التوجهات الفكرية والرغبات الحسية... وكل ما يجعل من الحياة الزوجية واستمرارها امرا لا يطاق. ومتى ما استقر في ضمير القاضي ذلك عليه ان يتخذ قرار التفريق استنادا إلى قناعته.

الهوامش

(1) المنجد في اللغة والاعلام، ط3، منشورات دار المشرق، بيروت، 1986، ص470.

(2) انظر، علاء الدين خروفة، شرح قانون الاحوال الشخصية، ج1، مطبعة العاني، بغداد، 1962، ص420.

(3) انظر المادة (34) من قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959.

(4) انظر، احمد الكبيسي، الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، ج1، القاهرة، 2007، ص261.

(5) انظر، مصطفى الزلمي، الطلاق في شريعة السماء قانون الأرض، ج2، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1989، ص124 وما بعدها.

(6) في قرار لمحكمة التمييز في 17/ 12/ 1962 جاء فيه «وقوع طلاق المدعى عليها (المميز عليها) من زوجها (المميز) لان تذكرة الاذن بالنكاح المبرزة قد وكلت فيها المدعى عليها بطلاق نفسها متى شاءت».

(7) انظر، علاء الدين خروفة، شرح قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل، بغداد، 1962، ص474.

(8) انظر، احمد الكبيسي، المصدر اعلاه، ص262.

(9) انظر، احمد الكبيسي، المصدر اعلاه، ص268.

(10) انظر، احمد الكبيسي، المصدر اعلاه، ص267.

(11) المنجد في اللغة والاعلام، ص192.

(12) انظر، مصطفى الزلمي، المصدر اعلاه، ص138.

(13) انظر، احمد الكبيسي، المصدر اعلاه، ص138.

[14]المادة (46) من قانون الاحوال الشخصية.

[15]سورة البقرة، اية 229.

[16]قرار محكمة التمييز 1137، شخصية/ 78 في 24/ 6/ 1978، منشور في مجموعة الاحكام العدلية الصادرة عن وزارة العدل، ع2 س9، ص65.

[17]وذلك ما مثبت على فقه لبي حنيفة فاذا «ما خالع الزوج امراته على ما سمي غير الصداق، وقبلت طائعة مختارة لزمها المال وبرىء كل منهما من الحقوق الثابتة عليه لصاحبه وقت الخلع أو المباراة فيما يتعلق بالنكاح الذي وقع الخلع منه فلا تطالب المراة بما لم تقبضه من المهر...».

[18]انظر، كتاب الاحكام الشرعية على مذهب الامام ابي حنيفة، م281، مطبعة محمد علي، مصر، 1926، ص44.

[19]سورة النساء، اية 20.

[20]سورة البقرة، اية 31.

[21]انظر، ابراهيم المشاهدي، مناقشات قانونية، وزارة العدل، بغداد، 1993، ص129.

[22]انظر، عبد القادر ابراهيم، محاضرات القيت على طلبة المعهد القضائي 83- 84، ص98.

[23] ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ سورة البقرة، الاية 34.

[24]نصت المادة (41) من قانون العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969 على انه «لا جريمة اذا وقع الفعل استعمالا بحق مقرر بنص القانون ويعتبر استعمالا للحق تاديب الزوج زوجته... في حدود ما هو مقرر شرعا أو قانونا أو عرفا».

[25]قرار محكمة التمييز 2162/ شخصية/ 78/ في 7/ 2/ 79 مجموعة الاحكام العدلية ع1 س1، ص49.

[26]انظر المادة (42) من القانون.

[27]سورة النساء، اية 35.

[28]قرار محكمة التمييز 165/ موسعة اولى/ 84- 85 في 30/ 7/ 85.

[29]انظر ابراهيم المشاهدي، المصدر السابق، ص91.

[30] انظر، احمد الكبيسي، المصدر اعلاه، ص85.

[31] قرار محكمة التمييز 1131/ شخصية/ 78 في 24/ 7/ 78 مجموعة الاحكام العدلية ج2 س9، ص44.

[32] عرفت المادة (112) من القانون المدني العراقي رقم 40 لسنة 1951 الإكراه بانه «اجبار الشخص بغير حق على ان يعمل عملا دون رضاه».

[33] 30 – 2671/ جزاء متفرقة/ 85- 86 في 28/ 7/ 1986، (غير منشور).

[34] انظر، ضاري خليل محمود، تفاوت الحماية الجنائية بين المراة والرجل، مطبعة الجاحظ، بغداد، 1990، ص17.

المصادر

بعد القران الكريم...

أولاً- الكتب:

1- ابراهيم المشاهدي، مناقشات قانونية، وزارة العدل، بغداد، 1993.
2- احمد الكبيسي، الاحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، ج1، القاهرة، 2007.
3- المنجد في اللغة والأعلام، ط3، منشورات دار المشرق، بيروت، 1986.
4- ضاري خليل محمود، تفاوت الحماية الجنائية بين المراة والرجل، مطبعة الجاحظ، بغداد، 1990.
5- علاء الدين خروفة، شرح قانون الاحوال الشخصية، ج1، مطبعة العاني، بغداد، 1962.
6- ــ، شرح قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل، بغداد، 1962.
7- ــ، كتاب الاحكام الشرعية على مذهب الامام ابي حنيفة م281، مطبعة محمد علي، مصر، 1926.
8- مصطفى الزلمي، الطلاق في شريعة السماء قانون الارض، ج2، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1989.

ثانياً- المجلات والمحاضرات والمجموعات:

1- عبد القادر ابراهيم، محاضرات القيت على طلبة المعهد القضائي 83- 84.
2- قضاء محكمة التمييز الصادر عن محكمة التمييز.

3 – مجموعة الأحكام العدلية الصادرة عن وزارة العدل.

رابعا- القوانين:

1- القانون المدني العراقي رقم 40 لسنة 1951.

2- قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959.

3- قانون العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969.

Adjective Substitutes in English and Arabic

A Contrastive Study

Abeer Hadi Salih, M.A.

ABSTRACT

This research is dedicated to study the adjective substitutes both in English and Arabic to find out the points of similarity and difference between the English adjectival substitutes with their Arabic counterparts.

By adjectival substitute we mean any word or a part of speech can work as adjective in any sentence. So, we can find so many words and parts of speech in both languages that can do what an adjective does in a sentence.

As for English language, there is the noun like Wood floor, the adverb like ***quite surprise****, the pronouns like* ***my folder****, the prepositional phrase as in* ***during the wedding*** *and verbal phrase as in* ***frightening place****. The same in Arabic language different parts of speech can be adjective substitutes. For example: the noun* الرجل *in* يا **هذا الرجلُ توكل على الله** *and the verbal phrase* يركض *in* **مر ولدٌ يركضُ** *and the pronoun like* الذي *in* **لذذَة لكسخشطكدى غتر.** *But there are few single words in Arabic work as adjective substitutes for example: the word* **"مثل" *in* مررتُ برجلٍ مثلك** *and the word "*ذو*" like* **رأيت رجلاً ذا علم.**

This study is a trial to shed light on the points of similarities and differences between the adjective substitutes in both languages.

Firstly: Adjective Substitutes in English

Preliminary

Adjectives *in English are words or phrases that characterize the object denoted by a noun. In English, they generally come before the noun, as in* ***atomic bomb****,* ***blue pajamas****,* ***clever solution****, etc. Adjectives that can only be used to pre-modify nouns are called* ***attributive adjectives****. Adjectives acting as a noun's complement and*

linked to it by a preceding copular verb are called ***predicative adjectives****. For example is* ***painful*** *in* ***the treatment was painful****. Still there are some grammatical items that can function as an adjective in relation to their positions in a sentence, they are as follows:*

1. Adjectival Nouns

*Many nouns may be used as adjectives**.** For example:*

Wood, floor , Floor , price , Price , discrimination.

When a noun is used this way, a new concept is created. For example: ***floor, price*** *and* ***floor price*** *are three concepts denoted using two words.*

Some dictionaries define ***adjectival noun*** *to include only noun phrases like those in the examples immediately above, in which the phrase consists of a definite article followed by a word normally used as an adjective. Others define it to include noun phrases in which the initial word is a noun acting as an adjective, as in the examples prior to the ones immediately above, and rarer cases in which the initial word in a fixed noun phrase is an adjective, such as* ***black death*** *and* ***blue-green alga****.(Biber-etal, 1999: 99)*

1. The noun as adjective always comes first:

If you remember this it will help you to understand what is being talked about:

- *a* ***race horse*** *is a* ***horse*** *that runs in* ***races***
- *a* ***horse race*** *is a* ***race*** *for* ***horses***
- *a* ***boat race*** *is a* ***race*** *for* ***boats***
- *a* ***love story*** *is a* ***story*** *about* ***love***
- *a* ***war story*** *is a* ***story*** *about* ***war***
- *a* ***tennis ball*** *is a* ***ball*** *for* ***playing tennis***
- ***tennis shoes*** *are* ***shoes*** *for* ***playing tennis***
- *a* ***computer exhibition*** *is an* ***exhibition*** *of* ***computers***
- *a* ***bicycle shop*** *is a* ***shop*** *that* ***sells bicycles***

2. The noun as adjective is singular:

Just like a real adjective, the ***noun as adjective*** *is invariable. It is usually in the singular form.*

Right		***Wrong***
boat race	***boat races***	*NOT* ***boats race***, ***boats races***
toothbrush	***toothbrushes***	*NOT* ***teeth brush***, ***teeth brushes***
shoe-lace	***shoe-laces***	*NOT* ***shoes-lace, shoes-laces***
cigarette packet	***cigarette packets***	*NOT* ***cigarettes packet, cigarettes packets***

In other words, if there is a plural it is on the real noun only.

*A few nouns look plural but we usually treat them as singular, for example (****news, billiards, and athletics****). When we use these nouns as adjectives they are unchanged:*

- ***a news reporter, three news reporters***
- ***one billiards table, four billiards tables***
- ***an athletics trainer, fifty athletics trainers***

Exceptions:
*When we use certain nouns "as adjectives" (****clothes, sports, customs, accounts, arms****), we use them in the plural form:*

- ***clothes shop, clothes shops***
- ***sports club, sports clubs***
- ***customs duty, customs duties***
- ***accounts department, accounts departments***
- ***arms production***

3. How do we write the "noun as adjective"?

We write the "noun as adjective" and the real noun in several different ways:

- ***two separate words (car door)***

❀ ***two hyphenated words (book-case)***
❀ ***one word (bathroom)***

*There are no easy rules for this. We even write some combinations in two or all three different ways: (**head master, head-master, headmaster**).*

4. Can we have more than one "noun as adjective"?

Just like adjectives, we often use more than one "noun as adjective" together. Look at these examples:

***Car production costs:** we are talking about the costs of producing cars:*

Noun as adjective	*Noun as adjective*	*noun*
		costs
	production	***costs***
car	***production***	***costs***

2. Participle Adjectives.

2.1 Participles Used as Adjectives

*Both present and past participles are used with the verbs **to be** and **to have** to create common verb tenses, but they can also be used as adjectives. Since there is a slight difference in meaning between the present and the past participles when they are used as adjectives, it is very important to choose the appropriate form.*

►*Present participles are formed by adding **–ing** to the verb stem. As an adjective, a present participle modifies a noun that affects someone or something else.*

The new song is interesting.
The new song was interesting.

►*Past participles are formed by adding* ***–ed****, to the verb stem, but some of the irregular forms may end in* ***–d, –en, –n, or –t****. As an adjective, a past participle modifies a noun that is affected by someone or something else.*

The fans are interested in the new song.
The fans were interested in the new song.

►*Participles generally come before the noun they modify. They may also be linked to the subject of the sentence by a linking verb such as* ***to be*** *or* ***to feel****.*

The park is a frightening place at night.
Steve felt frightened as he walked alone in the park at night.

2.2 Participles are verbal adjectives

They have some features of verbs and some of adjectives. But they are most basically a type of ***adjective****.*

1. Participles are verbal adjectives. Here are some participles with the nouns and pronouns that they modify:

The waning moon.
The shining sun.
The crying child.
The running water.

2. *Ordinary adjectives can be used alone as "things" or "substantives"****:***

The poor need help.
The rich have an opportunity.

Participles can be used the same way. The following participles are used substantively; that is to say that they stand for persons, places, or things just as nouns do:

See the following.
Find the dispossessed.
Care for the dying and the wounded.

3. As verbals, participles can do something that ordinary adjectives cannot do. Participles can have objects:

Catching the ball, the receiver fell to his knees.
Reading the Latin poem, the lady swooned.
Studying participles, the students sat in silent amazement.
(Pavur, 2009: 1)

4. Notice that the participial phrases, which happen to be marked off here by a comma from the rest of the sentence, modify some substantive:

Which receiver? The catching receiver, the receiver catching the ball.
What students? The studying students, the students studying participles.
Which lady? The reading lady, the lady reading the poem.

Participial phrases do not include the words that they modify (e.g., ***receiver, lady, students****), only the words that closely depend upon the participle itself.*

5. Participles can have tense and voice.

TENSE indicates a reference to past, present, or future.

TENSE indicates a reference to past, present, or future.

*VOICE indicates an agency's direct action (active voice) or an agency's receiving of an action ("***suffering***", passive voice). (ibid, 2)*

3. Prepositional Phrase

A prepositional phrase consists of a ***preposition****, a* ***noun*** *or* ***pronoun*** *that serves as the object of the preposition, and, more often than not, an* ***adjective*** *or two that modifies the object. Prepositional phrases function as modifiers and complements of noun phrases, adjective phrases, and verb phrases. Words and phrases that function as modifiers modify or define other words and phrases.*

For example, the prepositional phrase ***with blonde hair*** *modifies or describes the noun phrase* ***the little girl*** *in the phrase* ***the little girl with blonde hair*** *by describing what colour hair the little girl has. Prepositional phrases also function as modifiers of adjective phrases as in* ***on the walls*** *in* ***The paint was green on the walls*** *or* ***near the bathtub*** *as in* ***The floor was wet near the bathtub****. Prepositional phrases likewise function as modifiers of verb phrases as in* ***during the wedding*** *in* ***the woman cried during the wedding or after dinner*** *as in* ***the couple danced after dinner****.*

(Kosur, 1:2009)

4. Possessive adjectives

Possessive adjectives always go before nouns (they are not pronouns – they just look like them)

	Singular	***Plural***
1st	*my*	*our*
2nd	*your (thy)*	*your*
3rd	*his, her, its*	*their*

Example: ***They tore their hair.***

I put your hat on the table.

***My**, **your**, **his**, **her**, **its**, **our**, and **their** are the English possessive **adjectives,** used with **nouns** to show possession or ownership.*

*e.g. **That's my folder**. (**My** is an adjective which shows that **I am** the owner of the folder.)*

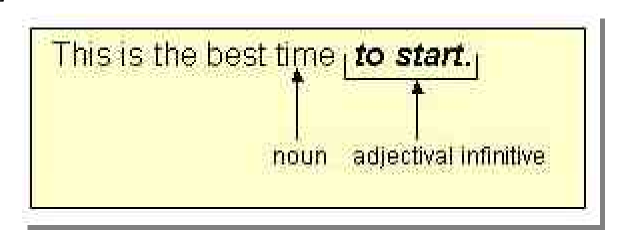
***My**; **your**; **his**; **her**; **its**; **our**; & **their** are the **possessive adjectives** in English. They are used before a **noun** to show possession.*

5. Adjectival infinitives

Just like a single-word adjective, an infinitive used as an adjective always describes a noun.

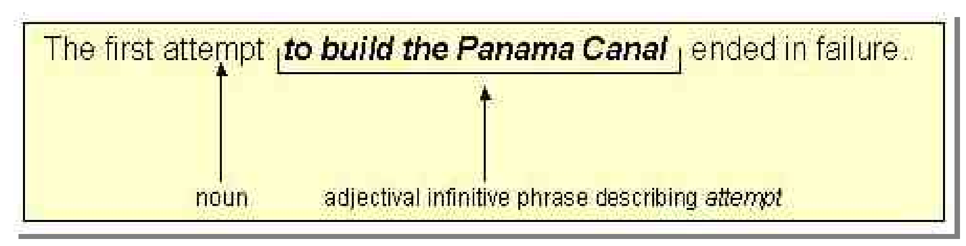
*An adjectival infinitive always **follows** the noun it describes.*

EXAMPLE



Like gerunds and participles, infinitives may incorporate other words as part of their phrase.

EXAMPLE



6. Adjectival Clause

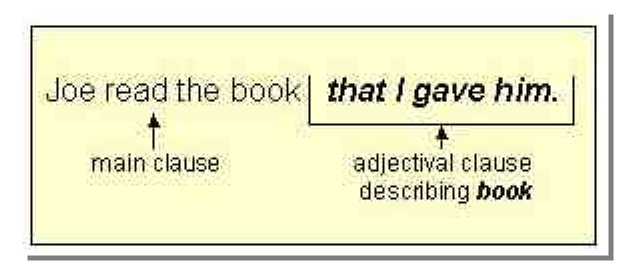
The main function of a relative clause is post modifying a noun phrase. The noun phrase that is modified is called the antecedent and the relative clause normally follows the antecedent and the relative pronoun begins the relative clause. For example:

The man <u>who dances there</u> is a professor.

The relative pronoun here is ***who,*** *and the whole relative clause* ***who dances there****. The relative pronoun* ***who*** *points back to the head of the noun phrase the* ***man*** *which is called the antecedent. Common relative pronouns:* ***that which who whom whose***

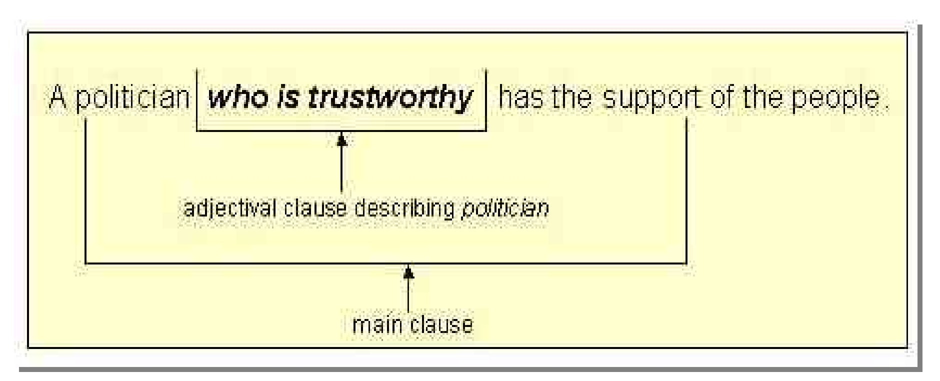
(al-Badri, 2000:9)

For example:



Which book did Joe read? **Answer:** *the one that I gave him*

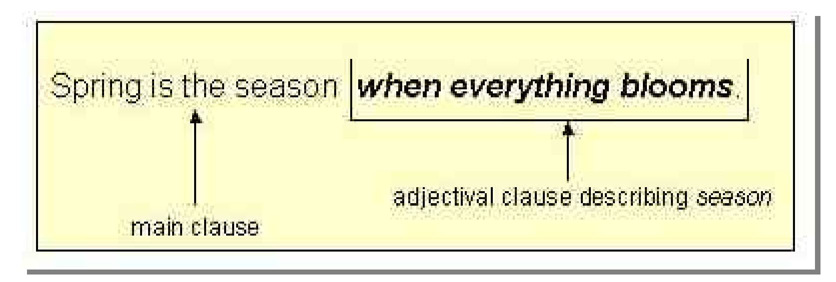
Example of adjectival clause answering **what kind***?*



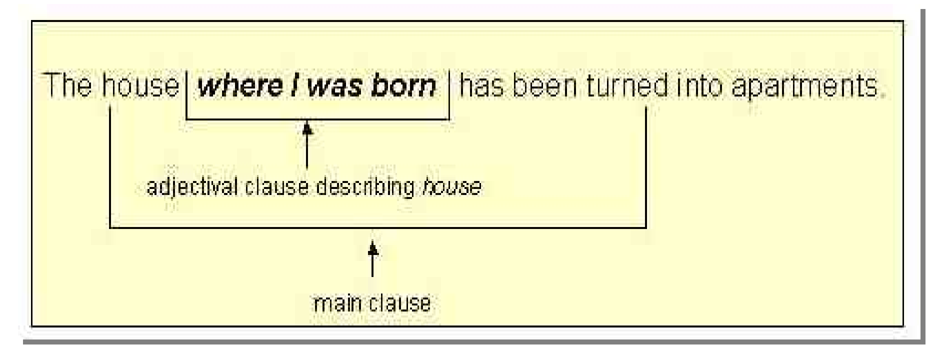
***What kind** of politician has the support of the people? **Answer**: one who is trust worthy.*

Adjectival clauses may also begin with selected subordinating conjunctions:

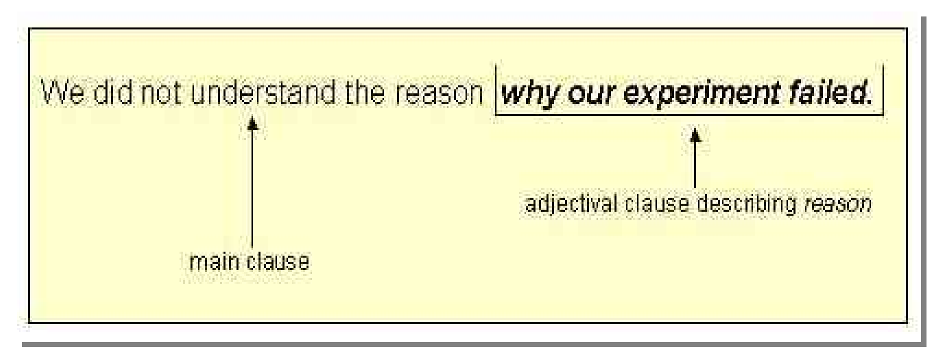
***when** - to describe a time*



***where** - to describe a place*



***why** - to describe a reason*



(Ibid: 11)

7. Adjectival adverbs

An adverb may function as a modifier of an adjective or another adverb. For example:

They are very happy.
He gave a far more easily acceptable explanation.
She drives too fast.

The adverbs generally pre modifies, except that **enough** *can only post modify. For example:*

He is stupid enough to do it. *(Quirk-etal, 1985:441)*

They can also serve as modifiers of noun phrases (or parts of noun phrases), prepositional phrases, particles, and numerals or measurements. As in:

It came as quite surprise*. (Modifier of a noun phrase)*

I have done about half a side*. (Modifier of a predeterminer)*

It is still not clear whether the approximately 250 people still listed as missing*. (Modifier of a numeral)*

But there is a hell of a lot well into their seventies*. (Modifier of prepositional phrase)*

(Biber-etal, 1999:548)

8. Adjectival Pronouns.

Most of the words are capable of a double use,—they may be pure modifiers of nouns, or they may stand for nouns. In the first use they are adjectives; in the second they retain an **adjective meaning***, but have lost their adjective* **use.** *Primarily they are adjectives, but in this function, or use, they are properly classed as* **adjective pronouns***.*

8.1 Classes of adjective pronouns.

Adjective pronouns are divided into two classes:

(1) Demonstrative pronouns, such as ***this, that, the former****, etc.*
(2) Distributive Pronouns, such as ***each, either, neither****, etc.*

8.1.1 Demonstrative Pronouns

It is one that definitely points out what persons or things are alluded to in the sentence. The person or thing alluded to by the demonstrative may be in another sentence, or may be the whole of a sentence. For example, "Be ***that*** *as it may" could refer to a sentiment in a sentence, or an argument in a paragraph; but the demonstrative clearly points to that thing.*

The following are examples of demonstratives:

I did not say this in so many words.
All these he saw; but what he fain had seen He could not see.
Beyond that I seek not to penetrate the veil.
How much we forgive in those who yield us the rare spectacle of heroic manners!

8.1.2 Distributive Pronouns.

They are words which stand for the names of persons or things considered singly.

Simple.

Some of these are simple ***pronouns****; for example:*

They stood, or sat, or reclined, as seemed good to each.
As two yoke devils sworn to other's purpose.
Their minds accorded into one strain, and made delightful music which neither could have claimed as all his own.

Compound.

*Two are compound pronouns,—**each other, one another**. They may be separated into two adjective pronouns; as,*

They led one another, as it were, into a high pavilion of their thoughts.
Men take each other's measure when they react.

9. Secondly: Adjective substitutes in Arabic

In Arabic, there are many expressions that can be used as adjective substitutes. They are either a noun or a phrase. These substitutes are as follows:

***9.1. The abstract noun**, when the letters* الألف واللام *are added to it and comes after the demonstrative in vocative phrase, like the word* الرجل *"the man" in:* يا هذا الرجلُ توكل على الله

***9.2. The derived noun**, when it is defined by* الألف واللام *and comes after the demonstrative in vocative phrase, as the word* الطالبة *"the student" in:* يا هذه الطالبةُ اجتهدي

***9.3. The demonstrative**, as in:* أيهذا الشاكي وما بك داءُ كيف تغدو إذا غدوت عليلاً

***9.4. The relative pronoun**,* مررتُ بالشخص الذي فاز

***9.5. Adverbial phrase**, like the phrase* فوق كل صوت *"above all shouts" in:*
للحق صوتٌ فوقَ كلِ صوتٍ

***9.6. Prepositional phrase**, like the phrase* من القدس *"from Quds" in:* جاء رجل من القدس

***9.7.The nominal phrase** after the indefinite noun, as* فوائدهٌ جمةٌ *"beneficial" in:* هذا درسُ فوائدهُ جمة

***9.8. The verbal phrase** after the indefinite noun like* يركض *"running" in:*

أبصرتُ رجلاً يسبحُ *in "swimming"* يسبح *and* مر ولدٌ يركضُ

(عليان, 1987: 71-135)

9.9. The base المصدر *as in:* هو رجل عدل (الأزهري 113)

***9.10. The word "مثل"** works as an adjective, as in:* مررتُ برجلٍ مثلك

(السامرائي:159)

***9.11. The word "ذو"** as in* رأيت رجلاً ذا علمٍ. (سيبويه: 1/210)

10. Contrastive analysis:

This part of the study is dedicated for the analysis of the adjective substitutes in English and their counterparts in Arabic. It would be from the syntactic point of view so as to point out the similarities and differences between the substitutes in both languages.

*So, the substitutes both in English and Arabic are either a single word like: "**this**", "**my**" in English and "مثل","هـ" in Arabic, or a phrase like:*

*The adjectival clause "**Joe read the book <u>that I gave him</u>**" in English and the nominal phrase "هذا درس فوائده جمة" in Arabic.*

*The substitutes in the two languages come either before the noun they describe as in: "**the crying child**" in English and ″يا هذا الرجل توكل على الله″ in Arabic, or after it as in: "**this is the best time <u>to start</u>**" in English and ″مر رجل يركض″ in Arabic. In both languages there are derived nouns which are being used as substitutes formed by adding an affix to a verb, for example: **shine + -ing = shining "shining sun"** in English and a noun + the definite article as in: ″الطالبة″ ″ يا هذه الطالبة اجتهدي في″ it consists of ″ال التعريف″ and ″طالبة″ in Arabic.*

Moreover, adjective substitutes in English are the same as their Arabic counterparts in that they describe single and plural nouns. For example:
*"**a love <u>story</u>**" a single noun and **"tennis <u>shoes</u>**" a plural one in English, whereas in Arabic رأيت <u>رجلاً</u>″ ذا علمٍ″ a single noun and ″يا ايها <u>الناس</u>″ a plural one.*
Finally, adjective substitutes in the two languages have different forms for they may be nouns, adverbs, phrases, clauses, and pronouns.

11. The Conclusion:

The study has come up with the following points of similarities and differences:

11.1 Points of Similarities:

1. Most of adjective substitutes in both languages are the same in form and function.

2. Adjective substitutes in the two languages describe single and plural nouns.

3. Both of English and Arabic substitutes come either before or after the noun they describe.

4. They can be a single word or a phrase in both languages.

5. There are some derived nouns can work as adjective substitutes in the two languages.

6. The substitutes in both languages have different forms as they can be nouns, adverbs, phrases, clauses, and pronouns.

11.2 Points of Differences:

1. English language differs from Arabic in using the possessive and distributive pronouns as adjective substitutes with no counterparts in it.

2. Arabic language differs from English in having single words like "ذو" and "مثل" which are being used as adjective substitutes with no counterparts in it.

Bibliography

- *Al-badri, Hind Hamid. (2000).* ***Relative Clause in English and Arabic****. Unpublished M.A.Thesis. Hodeidah: Hodeidah University*
- *Biber, Douglas, etal. (1999).* ***Longman Grammar of Spoken and Written English.*** *Edinburgh Gate: Person Education Limited.*
- *Chatmajian, M. (2005).* ***The Comprehensive English Grammar****. Syria: Aleppo. Shihab Eldeen Publishing House.*
- *Kosur, Heather Marie. (2009).* ***The Functions of Prepositions and Prepositional Phrases in English.*** *Recorded in 15-10-2009.* ***www.garden*** *of phrases.com*
- *Pavur, Claude. (2009).* ***Latin Teaching Materials****. Saint Louis University.*
- *Quirk, etal. (1985).* ***Comprehensive English Grammar****. New York: Longman House.*

المصادر

- ابن يعيش، موفق الدين. **شرح المفصل**. طبع ونشر الطباعة المنيرية.
- الازهري، خالد. **شرح التصريح على التوضيح**. دار احياء الكتب العربية.
- السامرائي، فاضل. **معاني النحو**. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ/ 2007م.

- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر. **كتاب سيبويه.** تحقيق: عبد السلام محمد، هارون. مكتبة الخانجي، مصر، ط2، 1403هـ/ 1983م.
- عليان، هشام عامر و د.ابو مغلي، سميح. **المرجع السهل في قواعد النحو العربي.** ط7، 1408هـ/ 1987م.

المستخلص

يقوم هذا البحث على دراسة البدائل عن الصفة في اللغة الانجليزية مع ما يقابلها في اللغة العربية وايجاد اوجه التشابه والاختلاف بينهما.

ويراد ببدائل الصفة هي تلك الكلمات واقسام الكلام التي تقوم مقام الصفة في الجملة و تعمل عملها.قد تكون هذه البدائل اسماء، ضمائر، ظروف، حروف جر او جمل اسمية وفعلية او كلمات منفردة كما هو في اللغة العربية.

البدائل عن الصفة في اللغة الانجليزية تكون اما اسم، ظرف، ضمير، اسم اشارة، اسم فاعل، اسم مفعول، او شبه جملة. اما البدائل في اللغة العربية فتكون اما اسم، ضمير، اسم اشارة، جملة فعلية، او كلمات منفردة "مثل" و "ذو". وهذه الدراسة هي محاولة لتسليط الضوء على مواضع التشابه والاختلاف بين تلك البدائل في اللغتين الانجليزية والعربية.

وقد خرجت الدراسة بالنتائج التالية:

1. هناك تشابه كبير بين اغلب البدائل عن الصفة في اللغة الانجليزية وما يقابلها في اللغة العربية في الوظيفة والتركيب.
2. توجد كلمات منفردة في اللغة العربية تعمل كبدائل عن الصفة لا يوجد لها مقابل في اللغة الانجليزية.